محدث روپڑیؒ اور تفسیری درایت کے اصول

مقالہ برائے ایم فل [علوم اسلامیہ]

(۲۰۰۰ء......۲۰۰۲ء)

مقالہ نگار

حافظہ مریم مدنی

رول نمبر : 2k-15-ph

نگران

پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت

ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر

شیخ زید اسلامک سنٹر ، پنجاب یونیورسٹی

محدث روپڑیؒ اور تفسیری درایت کے اصول

مقالہ برائے ایم فل [علومِ اسلامیہ]

(۲۰۰۰ء......۲۰۰۲ء)

مقالہ نگار

حافظہ مریم مدنی

رول نمبر : 2k-15-ph

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت

ڈائریکٹر شیخ زید اسلامک سنٹر

شیخ زید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی

بسم الله الرحمن الرحيم

ایتونی بکتاب من قبل ھٰذا

أو أثارة من علم

انتساب

محترم اور مشفق والد گرامی

حافظ عبدالرحمٰن مدنی کے نام

جن کی خواہش اور قدم قدم پر رہنمائی اس مقالے
کے وجود اور تکمیل کا باعث بنی۔

حافظہ مریم مدنی

فہرستِ مضامین

مقدّمہ

محدث روپڑی اور درایت تفسیری کا پس منظر

حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ کے نزدیک 'مسئلہ درایت تفسیری' کیونکر اہم ہوا کہ انہوں نے تعلیم سے فراغت کے بعد اس موضوع کو تصنیف و تالیف کے لئے اولین اہمیت دی، اس کا پس منظر جاننے کے لئے ہمیں دور حاضر کی فکری اور علمی تحریکوں کے حدی خواں حضرت شاہ ولی اللہ دھلویؒ کی طرف لوٹنا ہوگا، جنہوں نے برصغیر کے مسلمانوں کی حالت زار کے پیش نظر 'جہاد و اجتہاد' کے دونوں میدانوں کو اپنی تگ و تاز کا محور بنایا۔ میں اس پس منظر کو نہایت اختصار سے پیش کروں گی چنانچہ فکری ارتقاء کا جائزہ لیتے ہوئے اپنے مقدمہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنا مناسب سمجھتی ہوں:

(ا) حضرت شاہ ولی اللہ دھلوی سے جنگ آزادی 1857ء تک

(ب) سرسید سے دور حاضر تک۔

حضرت شاہ ولی اللہ دھلویؒ کے دور سے جہاد و اجتہاد کی تحریک: حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، جنہیں برصغیر پاک و ہند میں دور حاضر کی تحریکوں کا معمار اول بھی قرار دیا جاسکتا ہے، نے جب علم و فکر کے میدان میں قدم رکھا تو انہیں سب سے پہلے مسلمانوں کے سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ فکری انحطاط کا شدید احساس ہوا انہوں نے دیکھا کہ ایک طرف ہندو مسلمانوں کے ہند پر سیاسی اقتدار کا پنڈولم متزلزل دیکھتے ہوئے پورے ہند پر مسلط ہوجانے کا خواب دیکھ رہے ہیں تو دوسری طرف مسلمان، جہاں غالیانہ تصوف میں پڑ کر بے عملی/ بدعملی کا شکار ہیں، وہاں تقلیدی جمود کی وجہ سے اصل شریعت 'کتاب وسنت' سے بالکل لاتعلق ہورہے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے تحفظ کے لئے 'جہاد' کا ڈول ڈالا اور اس کے لئے مغل حکمرانوں کی عیاشیوں سے مایوس ہوکر افغانستان سے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دی جس نے 1761ء میں مرہٹوں سے پانی پت کے میدان

میں تیسری کامیاب جنگ لڑی۔اس واقعہ سے 'جہاد' کے سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی مساعی کی طرف اشارہ ہی مقصود تھا، مجھے زیادہ ان کے اجتہادی میدان کے بارہ میں گفتگو کرنی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کی تدریسی اور تبلیغی سرگرمیوں میں یہ معروف ہے کہ انہوں نے جہاں مغل اعظم جلال الدین اکبر کے 'دین الٰہی' کے پروردہ 'تصوف کے غلو' کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا وہاں 'تقلیدی جمود' میں توسع کی خاطر قابل قدر خدمات انجام دیں۔اس بارے میں کامیاب تشخیص کے بعد روحانی طبیب حاذق کی حیثیت سے انہوں نے جو علاج سوچا وہ مسلمانوں کو 'قرآن و حدیث' دونوں سے براہ راست متعارف کرانے کا تھا چنانچہ انہوں نے قرآن کریم کا ترجمہ وتفسیر مغلیہ دور کی سرکاری زبان 'فارسی' میں کیا اور حدیث کے لئے اولین صحیح ترین مجموعہ احادیث 'مؤطا' امام مالک کی نہ صرف عربی اور فارسی زبان میں مسوّی اور مصفّی نام سے دو شرحیں لکھیں بلکہ مؤطا امام مالک کو حدیث کی درسی کتاب کے طور پر رواج بھی دیا۔اس طرح قرآن و حدیث دونوں کے گہرے مطالعہ کی بنیاد پر 'احیائے اجتہاد' کی تحریک کو فروغ دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر دور کے 'فقہ واجتہاد' کو کتاب وسنت پر پیش کیا جائے۔

شاہ ولی اللہؒ کی جہاد و اجتہاد کی تحریکیں اگرچہ ان کی اولاد و اسباط نے بڑے اہتمام سے آگے بڑھائیں تاہم اسی انداز پر ان تحریکوں کے عروج کا پہلا دور جنگ آزادی 1857ء تک پھیلا ہوا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے بعد قرآن کریم کے تراجم وتفاسیر کا کام تو خود ان کے دو بیٹوں شاہ رفیع الدینؒ اور شاہ عبدالقادرؒ نے بھی آگے بڑھایا لیکن اس کے لیے انہوں نے فارسی زبان کی بجائے مسلمانوں میں زیادہ رائج ہونے والی زبان 'اردو' کا انتخاب کیا۔تدریسی میدان میں ان کے بڑے بیٹے شاہ عبدالعزیزؒ سے لے کر شاہ عبدالعزیز کے نواسے شاہ محمد اسحٰقؒ تک کا دور فروغ حدیث میں ایک بڑا اہم کردار ہے، البتہ 1842ء میں شاہ محمد اسحٰقؒ کے 'حرمین شریفین' ہجرت کر جانے کے بعد ایک طرف ان

کی 'مسند حدیث' سید نذیر حسین دہلویؒ کے سپرد ہوگئی تو دعوت و جہاد کے میدان میں شاہ ولی اللہؒ کے پوتے شاہ اسماعیل شہیدؒ اوران کے سلسلہ تربیت کے متوسل سید احمد بریلوی شہیدؒ کی جدوجہد زیادہ نمایاں رہی۔ تحریک شہیدین 'احیائے خلافت اسلامیہ' کے ساتھ ساتھ شرک و بدعات کے خلاف بھی فروزاں رہی جو 1831ء میں بالاکوٹ کے مقام پر دونوں کی شہادت کے بعد بھی اس میدان میں رواں دواں نظر آتی ہے بلکہ حادثہ بالاکوٹ کے بعد سے جنگ آزادی 1857ء اور بعد ازاں تحریک جہاد نے تو قربانیوں کا روپ دھار لیا لیکن شرک و بدعات کے خلاف فروغ سنت و حدیث کی تحریک زیادہ تیز ہوتی چلی گئی۔ جس کا اگرچہ بڑا حصہ جنگ آزادی سے قبل شروع ہوکر بیسویں صدی کے بعد بھی شاہ محمد اسحٰقؒ کے خلیفہ سید نذیر حسین دہلویؒ اوران کے ہم عصر/شاگرد نواب صدیق حسن خاںؒ کی مساعی کی صورت نمایاں نظر آتا ہے لیکن جنگ آزادی کے بعد علمائے دیو بند اور بریلی بھی پیچھے نہیں رہے۔ اس سلسلے میں علماء کا باہمی تقابل کرنے کی بجائے زیادہ مناسب یہ ہے کہ کفر و اِلحاد کے خلاف مسابقت میں تمام حضرات کی کوششیں قابل قدر قرار دی جائیں۔

ستیزہ کار رہا ہے اَزل سے تا اُمروز   چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

سرسید سے دورِ حاضر تک اسلام اور مسلمانوں کا تحفظ: یہ امر غالبًا قرین انصاف نہ ہوگا کہ جنگ آزادی 1857ء میں مسلمانوں اور ہندو کی مشترکہ جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد سرسید اوران کے ساتھیوں کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قصدًا برطانوی سامراج کی سازش میں شریک ہوگئے تھے بلکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے بدظنی سے بچتے ہوئے میں یہی کہنا چاہوں گی کہ سرسید اوران کے ساتھیوں کی تمام مساعی اسی طرح اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے تھیں جس طرح شاہ ولی اللہؒ اوران کے متوسلین جہاد و اجتہاد کی تحریک میں مخلص تھے لیکن یہ امر بھی فطری ہے کہ سیاسی غلامی کا مزاج 'آزادی' کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ، ان کے خاندان، شاگردوں اور فیض یافتگان نے جس طرح پہلے سکھوں اور پھر برطانوی سامراج کے خلاف آزادی کی جنگ لڑی وہ اگرچہ 1857ء کے

بعد بھی جاری رہی لیکن 1857ء کی ناکامی کے بعد اس میں دو فرق آ گئے۔ (الف) جہاد بالسیف اندرون ہند کمزور سے کمزور ہوتا چلا گیا جو بالآخر صرف قربانیوں تک محدود ہو کر رہ گیا البتہ بیرون ہند آزاد علاقوں میں یہ نام کی حد تک قائم رہا تاآنکہ 1979ء میں جہاد افغانستان سے اس نے پھر نئی انگڑائی لی (ب) غزوِ فکری نے سیاسی اقتدار سے مسلمانوں کی بالکلیہ محرومی کے بعد اپنی شکل کافی حد تک تبدیل کر لی اور اس کا میدان محدود سے محدود تر ہوتا ہوا صرف عقائد، عبادات اور بعض سماجی رسوم تک رہ گیا بلکہ برطانوی سامراج نے سازش کر کے اسے اپنی خصوصی سرپرستی سے جہاں مذکورہ میدانوں میں تیز تر کر کے فرقہ بندی کو جنم دیا وہاں پبلک معاملات (سیاست اور معیشت) میں مسلمان اسلامی تعلیمات سے لاتعلق ہوتے چلے گئے۔ جس کا نتیجہ ایک طرف پرائیوٹ سیکٹر میں فرقہ بندی کے فروغ کے صورت میں ظاہر ہوا تو دوسری طرف پبلک سیکٹر میں مسلمان ذہنی غلامی کا شکار ہوتے چلے گئے۔ سرسید اور ان کے ہمنوا حضراتؒ سے جو غلطی ہوئی وہ یہ تھی کہ ایک شکست خوردہ قوم کے لئے 'نسخہ کیمیا' یہ سمجھ لیا گیا کہ مسلمانوں کی نجات و حیات غالب قوم کے علوم و فنون کو اپنانے میں ہی ہے۔ فنون کی حد تک اگر کچھ بات وزن بھی رکھتی ہو تو علوم کے بارے میں یہ رویہ یقیناً غلط ہے کہ سیاسی شکست کے بعد اسلام 'جامعیت' اور 'ابدیت' کے اعتبار سے اپنی اثر پذیری کھو بیٹھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فکری مرعوبیت کے اس دور میں مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے۔ ایک طرف مسلمانوں کو دینی روایات کے تحفظ کے احساس نے مسجد و خانقاہ میں ہی پناہ لینے پر مجبور کر دیا تو دوسری طرف کمزور ایمان والے مسلمان نہ صرف سرکاری ملازمتوں کی طرف بھاگنے لگے بلکہ لارڈ میکالے کے وضع کردہ بدیسی نظام تعلیم نے ان کی ذہنی تربیت اس طرح کی کہ وہ انگریز کے سیاسی اور معاشی نظاموں کے اسیر ہوتے چلے گئے حتیٰ کہ بیسویں صدی کا ابتدائی نصف جو آزادی کی تحریکوں کا مظہر بھی ہے، اپنی روش کے اعتبار سے بالکل مغرب سے درآمد سیاست پر مبنی ہے۔ ان حالات میں شریعت کی اساس کتاب و سنت کو جس آزمائش سے دوچار ہونا پڑا وہ کچھ یوں سامنے آئی:

(ا) قرآن کریم کے الفاظ کا انکار تو مشکل تھا لیکن تعبیر جدید یا اسلام کی تشکیل نو کے نام پر اس کی تفسیر وتشریح کو کھیل بنا لیا گیا۔

(ب) سنت و حدیث کو مشکوک بنانے کے لئے ایک طرف نام نہاد 'عقل و فطرت' کی موافقت کا ڈرامہ رچایا گیا تو دوسری طرف اسوۂ رسول ﷺ کو چلتے پھرتے قرآن کی بجائے 'عجمی سازش' باور کرانے کی مساعی نا مشکور ہونے لگیں۔

ظاہر ہے کہ علماء اسلام اس سازش کے خلاف دفاع کے لئے کود پڑے۔ اب جہاد و اجتہاد کی بدلتی ہوئی شکلوں میں ان کا کردار بھی جنگ آزادی سے پہلے والے ادوار سے مختلف تھا۔ جہاد کے میدان میں تو وہ مجبور تھے کہ بادل نخواستہ جمہوری سیاست کو ہی اپنائیں لیکن اجتہاد کے میدان میں انہوں نے الحاد کے سامنے زبردست بند باندھنے کی کوشش کی جس میں 'تفسیری منہاج' کا مسئلہ بہت نمایاں ہو کر سامنے آیا۔ اس بارے میں تفسیر بالماثور اور تفسیر بالمعقول سے استفادہ کی بحثیں اپنی جگہ اہمیت رکھتی ہیں لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ جب تفسیر نبوی کے علاوہ درایت صحابہ اور محاورہ عرب میں ترجیح کا سوال پیدا ہو تو کس کو حجت مانا جائے؟ حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ نے اسی نکتہ کا جواب دیتے ہوئے 'اسلاف' کا وہ تفسیری منہاج واضح کرنے کی کوشش کی ہے جو اب تک صالح فکر علمائے دین کا مسلمہ طریقہ رہا ہے لیکن تفسیر بالماثور اور تفسیر بالرأی کے امتزاج میں افراط وتفریط کے رویوں سے وہ دھندلا ہو رہا تھا۔ بہرصورت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی طرح محدث روپڑیؒ نے بھی سنت وحدیث کے علاوہ صحابہ کی درایت تفسیری کی حجیت ثابت کر کے الحاد کا علاج کرنے کی قابل قدر کوشش کی ہے۔ میں نے آئندہ سطور میں محدث روپڑیؒ کی تحریروں اور دیگر علماء کی تائید سے اس کی تفصیل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر میں اس میں کامیاب ہوئی ہوں تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتی ہوں اور اگر کوئی کمی رہ گئی ہے تو اللہ تعالیٰ کسی ایسے ہی موضوع پر Ph.D کرنے والے کو اس کے تکملہ کی توفیق دے۔ آمین

محدث روپڑیؒ کی ایسی امتیازی علمی خدمات کی بدولت اگر انہیں برصغیر میں علمائے اہلحدیث کا 'پیشوا' کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

مقدمہ اور باب اوّل: اس ضمن میں مقدمہ میں آپ کے فکر ونظر کا میں نے پس منظر پیش کیا پھر باب اوّل میں محدث روپڑیؒ کے نہایت مختصر حالات زندگی اور سیرت و اخلاق کے نمایاں پہلو بیان کیے ہیں۔ جبکہ فصل دوم میں ان کی علمی، تحریکی اور ملی خدمات کا مختصر تذکرہ کیا ہے۔ جبکہ باب اوّل کی فصل سوم میں آپ کی تصنیفات اور تالیفات کا اختصار سے تعارف پیش کیا ہے۔

باب دوم: برصغیر کے جن علماء نے روایت و درایت کے مسلمہ اصول کو چھوڑ کر ایسی نئی تفسیروں اور تعبیروں کو اختیار کیا ہے جو اسلاف کے طریقوں سے تو ہٹی ہوئی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ صدیوں کے بعد صرف انہی پر ان کا انکشاف ہوا ہے یا سابقہ کسی اساس کے بغیر وہی درست ہیں تو ان کی غلطی معلوم کرنے کے لیے اتنی بات ہی کافی ہے کہ امت محمدیہ صدیوں ایسی جہالتوں میں ڈوبی نہیں رہ سکتی۔ بہرصورت اس لئے باب دوم میں ان کی اصطلاحات روایت و درایت کا لغوی معنی پیش کرنے کے علاوہ مختلف علوم میں اس اصطلاح کے استعمال کا فرق بیان کیا ہے تا کہ ان کی طرف سے ایسے استعمالات کے خلط ملط کرنے کے نتیجے میں بگاڑ کی نشاندہی ہو سکے، چنانچہ میں نے باب دوم میں درایت کی اصطلاح متعین کرنے کے علاوہ مختلف علوم وفنون میں اس کے امتیازی مفاہیم واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

باب سوم: باب سوم میں تفسیر قرآن کے حوالے سے نبی اکرمﷺ کی درایت اور اس کی حجیت پر بحث ہے اس سلسلے میں درایت نبوی کے جن ذرائع کی میں نے تفصیل پیش کی ہے وہ یوں ہے: فصل اَول میں درایت نبوی کا ذریعہ اول وحی مع اقسام وحی (یعنی قرآن وسنت) اور ان کے باہمی تعلق کی وضاحت ہے اور فصل دوم میں درایت نبوی کا ذریعہ دوم یعنی اجتہاد نبوی اور اس کے مرتبہ ومقام کی بحث ہے۔ اس اختلافی اور پیچیدہ موضوع پر علماء کے دلائل اور ان پر تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔

باب چہارم: درایت کے اصولوں کی من مانی تعبیر کرتے ہوئے جن لوگوں نے صحابہ کی درایت تفسیری کا انکار کرکے اپنی خود ساختہ درایت کو معتبر ٹھہرایا ہے ان کے بالمقابل باب چہارم فصل اول میں محدث روپڑیؒ کا موقف عربی زبان رمحاورۂ عرب پرصحابہ کی درائت تفسیری کی ترجیح کے بارے میں پیش کیا گیا ہے ۔اور فصل دوم میں اقوال صحابہ کی حجیت اور ان پر کئے گئے اعتراضات کا جواب محدث روپڑی کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے جبکہ فصل سوم میں بعض مسلّمہ تفسیری اصولوں کی تعبیر کے بارے میں جو اختلافات ہیں ان کا دلائل کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔آخر میں خلاصۂ بحث کی صورت واضح کیا گیا ہے کہ صحابہ کی درایت تفسیری تو قطعی ہے جبکہ صحابہ کی درایتِ اجتہادی کی ایک قسم کو تمام علمائے اُمت پر ترجیح حاصل ہے البتہ دوسری سے دلائل کی روشنی میں اختلاف کیا جاسکتا ہے۔

مقالے کی تکمیل کے سلسلے میں اپنے گھر والوں خصوصاً اپنی والدہ محترمہ (بیگم رضیہ اَزہر مدنی) کی شکرگزار ہوں، جنہوں نے مجھے تمام گھریلو ذمہ داریوں سے آزاد کرتے ہوئے اس علمی کام میں اپنی سرپرستی کے علاوہ پوری یکسوئی کا موقعہ دیا اور ہر مشکل مرحلے پر میری معاونت فرمائی۔

میں اپنی نگران مقالہ ڈاکٹر جمیلہ شوکت صاحبہ (چیئرپرسن شیخ زاید اسلامک سنٹر، پنجاب یونیورسٹی لاہور) کی اَز حد ممنون ہوں جنہوں نے نہ صرف میری بھرپور علمی رہنمائی فرمائی بلکہ اسلوبِ تحقیق بہتر بنانے اور ترتیب کی گتھیاں سلجھانے میں ان کے قیمتی مشورے میرے لئے دلیل راہ بنے۔

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دُعا ہے کہ وہ اس کارِ خیر کو قبول فرمائے اور اسے میرے لئے اس دن زاد بنائے جب کوئی کسی کے کام نہ آئے گا بلکہ صرف وہی شخص سرخرو ہوگا جو خدا کی بارگاہ میں قلبِ سلیم کے ساتھ حاضر ہو...... آمین

حافظہ مریم مدنی

2K 15 ph

باب اول

محدث روپڑیؒ کی علمی و دینی خدمات

فصل اول

محدث روپڑیؒ......تعارف

3

حالاتِ زندگی

برصغیر پاک و ہند میں جن خاندانوں کو ان کی دینی، علمی اور تبلیغی مساعی کے باعث شہرت عام اور بقائے دوام کا مرتبہ حاصل ہے۔ ان میں بیسیویں صدی کے روپڑی خاندان کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ یہ خاندان اہلحدیث مسلک سے تعلق رکھتا ہے۔ روپڑیؒ خاندان میں علم و دعوت اور فکر و تحقیق کے اعتبار سے سب سے نمایاں شخصیت حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ کی ہے۔

حضرت العلامۃ حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ کا شمار چودہویں صدی ہجری کے برصغیر کے اکابر علماء کرام میں ہوتا ہے۔ آپ نے مفسر قرآن، محدث زمان، مجتہد العصر، عظیم مدرس اور ایک نامور مفتی اسلام کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

آپ کو علم حدیث اور خدمات حدیث کی وجہ سے ''محدث روپڑیؒ'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے آپ ایک بلند پایہ عالم، مورخ، مفتی، مفسر، محقق اور محدث تھے، تفسیر و حدیث میں یدطولیٰ رکھتے تھے اور مسائل کی تحقیق میں برصغیر میں آپ کے مثل کوئی عالم پیدا نہیں ہوا۔[1]

آپ ۱۳۰۴ھ کو کمیر پور، ضلع امرتسر میں پیدا ہوئے۔ مختلف مدارس سے علوم عالیہ و آلیہ حاصل کئے، فلسفہ و منطق کے علوم بھی ائمہ فن سے پڑھے اور جلد ہی اپنی ذہانت و فراست، فہم قرآن و فہم حدیث کی بناء پر ہندوستان بھر میں مشہور ہو گئے۔

حافظ عبداللہ روپڑیؒ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ جس موضوع پر قلم اٹھاتے، دلائل کا انبار لگا دیتے۔ آپ نے بہت سی کتابیں عصری مسائل کے حل کے لئے بھی تصنیف کیں اور کئی کتابیں مختلف غلط رسوم و رواج کی اصلاح کے ضمن میں لکھیں۔ علاوہ ازیں آپ فتویٰ دینے میں یگانہ روزگار تھے۔ آپ کے فتاویٰ کو ہندوستان بھر میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ سعودی عرب کے بانی شاہ عبدالعزیز مرحومؒ اکثر مسائل کے بارے میں حافظ عبداللہ روپڑیؒ سے رابطہ کرتے۔ جب بھی آپ سعودی عرب جاتے، شاہی مہمان ہوا کرتے تھے۔

آپ کو عربی گرامر میں نہ صرف خصوصی مہارت حاصل تھی بلکہ بقول حافظ محمد گوندلویؒ 'امامت' کا درجہ حاصل تھا۔ بڑے بڑے علماء کی صرفی و نحوی اصلاح فرماتے۔ اس ضمن میں آپ کی عربی تالیف ''الکتاب المستطاب'' بطور مثال پیش کی جا سکتی ہے۔

اب ہم حافظ عبداللہ روپڑیؒ کا خاندانی تعارف پیش کرتے ہیں:

آباؤ اجداد

روپڑیؒ خاندان غیر منقسم ہندوستان کے قصبہ روپڑ، (ضلع انبالہ) حال ضلع روپڑ کی نسبت سے مشہور ہے۔ لیکن اس کے اکابر اصل میں ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ کے مکین تھے۔ بہت عرصہ قبل وہاں سے بوجوہ نقل مکانی کر کے انہوں نے اپنے ڈیرے کمیر پور تحصیل اجنالہ ضلع امرتسر لگا دیئے۔ ان کی زمینداری بھی وہیں رہی اس لئے علمی دنیا میں ان کا پہلا

تعارف کمیر پور کے حوالے سے ہوا۔ چونکہ ان کا علمی پھیلاؤ ضلع روپڑ اور امرتسر شہر میں بھی خاصا رہا اس لئے ان میں بہت سے حضرات امرتسری بھی کہلاتے رہے۔(۲)

حافظ عبداللہ روپڑیؒ کے صاحبزادے حافظ مسعود روپڑیؒ بیان کرتے ہیں:

''محدث روپڑیؒ کے آباؤ اجداد تحریک مجاہدین کی امداد وتعاون کی وجہ سے سکھوں اور انگریزوں سے برسر پیکار رہے، تحریک مجاہدین کے دور انحطاط میں انہیں حالات کی ناسازگاری کی بنا پر اپنے آبائی مقام سے ہجرت کرنا پڑی۔ جیسا کہ بہت سے مجاہدین کو اپنے اپنے امدادی مراکز سے نکلنا پڑا۔ گوجرانوالہ کے نواح میں مجاہدین کے کئی ایک مراکز تھے جن میں وزیرآباد، ایمن آباد اور قاضی کوٹ وغیرہ اہم مقامات تھے۔ محدث روپڑیؒ کے آباؤ اجداد کو ایمن آباد، جو کہ مجاہدین کا ایک مرکز تھا، سے ہجرت کر کے اجنالہ ضلع امرتسر کے نواح میں آنا پڑا جہاں آپ کے دادا کے دو بزرگوں یعنی دو بھائیوں امیر علی اور کبیر کے نام پر موجودہ کمیر پور آباد کیا گیا۔(۳) اس کا کل رقبہ پانچ صد ایکڑ ہے۔ اس میں ایک ہی برادری کے لوگ آباد ہیں۔''

محدث روپڑیؒ کے والد محترم میاں روشن دینؒ (ابتدائی جوانی کے بعد) اکثر علماء کی صحبت میں رہتے، اس وجہ سے ان کو علم دین پڑھنے کا شوق پیدا ہوا اور یہ شوق جنون کی حد تک بڑھ گیا۔ چنانچہ انہوں نے زمین کے علاوہ گھر کا تمام اثاثہ فروخت کر دیا اور اپنی بیوی کو بھی طلاق دے دی۔ تعلیم کے لئے حافظ محمد لکھوی مرحوم کے پاس پہنچ گئے۔ جب حافظ صاحب (لکھوی) کو معلوم ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے رجوع کرو اور پھر پڑھو، چنانچہ میاں روشن دین حافظ صاحب کی ہدایت پر کمیر پور واپس آئے، رجوع کیا، دوبارہ لکھوی چلے گئے۔ یہ واقعہ ۱۳۰۱ھ کا ہے۔(۴)

میاں روشن دین کی اولاد سات بیٹے اور ایک بیٹی تھی، سب سے بڑے رکن الدین، ان سے چھوٹے رحیم بخش، ان سے چھوٹے ''محدث روپڑی'' ان سے چھوٹے عبدالواحد، ان سے چھوٹے عبدالقادر اور ان سے چھوٹی فاطمہ، اس سے چھوٹے حافظ محمد حسین اور ان سے چھوٹے حافظ عبدالرحمٰن ہیں۔ ان سب کی پیدائش ۱۱۹۷ھ اور ۱۳۱۶ھ کے درمیان ہے۔ ہر ایک کی پیدائش میں اڑھائی برس کا فرق ہے، البتہ حضرت محدث روپڑیؒ اور میاں عبدالواحد کی پیدائش میں تین برس کا فرق ہے۔(۵)

ولادت اور نام ونسب

حافظ عبداللہ روپڑیؒ کی ولادت باسعادت ۱۳۰۴ھ بمطابق ۱۸۸۷ء کو موضع کمیر پور تحصیل اجنالہ ضلع امرتسر میں ہوئی۔(۶)

آپ کا نام عبداللہ، باپ کا نام روشن دین تھا اور بڑا بیٹا احمد ہے اس نام کی وجہ سے کنیت ابو احمد ہے۔(۷)

تعلیم وتربیت

حافظ صاحب کے والد ماجد میاں روشن دین کو جہاں خود تعلیم حاصل کرنے کا شوق تھا، وہاں آپ کی یہ بھی انتہائی تمنا رہی کہ سب کی سب اولاد بھی عالم دین اور خادم دین ہو، اس خواہش کی تکمیل کی خاطر آپ نے کئی مرتبہ ہجرت کی مگر کمیر پور میں زمین اس قدر نہ تھی کہ پٹہ پر دے کر اس کی آمدنی اہل وعیال کے لئے کافی ہوتی اور بے نیاز ہو کر اولاد کو تحصیل علم کے لئے مصروف کر دیتے، اس لئے کمیر پور کی سکونت ترک کر دی اور بچوں سمیت بار کے علاقہ میں آ گئے۔

ایک سال 'چھانگا مانگا' قیام کیا اور اپنے بڑے بیٹے حافظ رکن الدین کو علم کے لئے 'جچہ کلاں' میں مولوی عبدالرحمٰن کے پاس چھوڑ دیا اور خود چھانگا مانگا کے قریب 'ڈوبہ' گاؤں میں سکونت اختیار کی۔ وہاں عبداللہ نامی ایک عالم دین تھے ان سے باقی تین بیٹوں رحیم بخش، محدث روپڑیؒ اور میاں عبدالواحد نے قرآن مجید پڑھا۔ حضرت محدث روپڑیؒ نے یہاں 'سورہ بقرہ' بھی حفظ کی۔ موضع 'ڈوبہ' میں تین سال قیام کیا پھر موضع 'تیرتھ' میں ٹھہرے۔ ایک سال وہاں رہے اس کے بعد موضع 'ماجرہ' میں آباد ہوئے۔ لیکن ان دیہات میں زمین کا کوئی خاطر خواہ انتظام نہ ہوسکا اور واپس اپنے آبائی وطن کمیر پور آ گئے۔ (۸)

اس زمانہ میں پنجاب میں اہل حدیث مسلک کے دو ہی مشہور مدارس تھے: ایک ضلع فیروز پور کے موضع لکھوکے میں اور دوسرا امرتسر میں 'مدرسہ غزنویہ سلفیہ' تھا۔ اس وقت ان مدارس کی شہرت کی حدود پنجاب سے نکل کر ہندوستان کے دور دراز کے علاقوں تک پہنچ گئی تھی اور تشنگان علوم کثرت کے ساتھ ان مدارس کا رخ کر رہے تھے۔ جس شخص کو ان مدارس کے اساتذہ سے استفادہ کا موقع نہیں ملتا تھا اسے علم دین میں پختہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔

ان مدارس کی دینی حیثیت کا اندازہ شیخ الحدیث مولانا مفتی محمد عبدہ الفلاحؒ کی اس تحریر سے بھی ہوتا ہے:

> ''پنجاب میں اہل حدیث کے یہ دو مدرسے تھے جن میں جماعت اہلحدیث کو فیض پہنچ رہا تھا اور طلبہ زیادہ تر انہی دو مدرسوں میں تعلیم حاصل کرتے تھے۔ راقم الحروف باوجود انتہائی خواہش اور آرزو کے ان دونوں مدرسوں سے فیض حاصل کرنے سے محروم رہا۔ نہ لکھوکے جا کر صرف ونحو کا درس لے سکا اور نہ امرتسر پہنچ کر 'مدرسہ غزنویہ' سے روحانی فیض حاصل کرنے کا موقع ملا۔ (۹) تاہم حافظ عبداللہ روپڑیؒ کو ان مدارس کے جید اساتذہ سے مستفید ہونے کے مواقع میسر آئے۔''

مولوی عبدالقادر (لکھوکے) سے صرف ونحو کی ابتدائی کتب پڑھیں وہاں سے فارغ ہوئے تو حافظ رکن الدین کے ساتھ سہارنپور چلے گئے۔ (حافظ رکن الدین آپ کے بڑے بھائی تھے۔ آپ بھی تعلیم کے لئے ان کے ساتھ ہی رہے تھے) وہاں ایک سال قیام کیا پھر میرٹھ روانہ ہوگئے اور آپ کو بھی ساتھ لے گئے۔ میرٹھ میں 'نعمانیہ مدرسہ' تھا جو 'اونچی مسجد والا' کے نام سے مشہور اور معروف تھا، ایک سال وہاں تعلیم حاصل کی۔ صرف میر، پنج گنج کتابیں وہاں پڑھیں۔ مولوی رکن الدین دہلی چلے گئے اور آپ واپس گھر موضع ڈوبہ آ گئے۔ اس علاقہ میں اراضی کا مستقل انتظام نہ ہوا تو میاں روشن دین واپس کمیر پور آ گئے اور آپ کو مدرسہ غزنویہ میں چھوڑ دیا۔ (۱۰)

مدرسہ غزنویہ میں اس وقت 'امام عبدالجبار غزنوی' حدیث پڑھا رہے تھے۔ جنہوں نے حدیث کی 'سند سید نذیر حسین صاحب دہلوی' سے حاصل کی تھی اور روحانی فیض اپنے والد ماجد امام عبداللہ غزنوی سے حاصل کیا تھا۔ علاوہ ازیں مدرسہ غزنویہ میں فنون وفقہ کے لئے دوسرے مدرسین بھی تدریس کر رہے تھے۔ جن میں مولوی معصوم علی ہزاروی اور مولوی محی الدین صاحب وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (۱۱)

حافظ صاحب نے صرف ۴ ماہ میں سورۃ بقرہ کے علاوہ باقی قرآن مجید حفظ کیا۔ (۱۲) مولوی معصوم علی سے نحو شرح جامی تک اور منطق قطبی تک پڑھی۔ مولوی معصوم علی 'ہزارہ' کے باشندہ تھے۔ نہایت نیک اور امام عبدالجبار کے معتقد تھے۔

مولوی محی الدین، جو مذہباً حنفی تھے، ان سے مراح الادواح، زنجانی، فصول اکبری، شافعیہ وغیرہ کتب پڑھیں اور اسی مدرسہ میں فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اصول فقہ مولوی عبدالصمد سے پڑھی۔ مدرسہ نعمانیہ، امرتسر میں منطق فلسفہ کی بعض کتب وغیرہ پڑھیں۔ تفسیر وحدیث امام عبدالجبار سے اور حدیث کی بعض کتب مولوی عبدالاول سے پڑھیں۔ لیکن سند فراغت امام عبدالجبار سے حاصل کی۔ (۱۳)

امام عبدالجبارؒ، حافظ عبداللہ صاحب پر بہت اعتماد کرتے۔ حضرت محدث روپڑیؒ نے اپنے بارے میں خود بیان فرمایا: ''امام عبدالجبار نے جب مجھ میں قابل ترین استاد بننے کی صلاحیت دیکھی تو فرمایا کہ تم اس مدرسہ میں پڑھاؤ اور رشتہ کے لئے بھی پیش کش کی مگر مجھ پر علمی شوق غالب تھا اس لئے ادب واحترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے میں نے دونوں کاموں سے انکار کر دیا اور عرض کیا کہ ابھی علمی تکمیل باقی ہے۔ امام عبدالجبار سے اجازت لے کر ۱۹۱۰ء میں دہلی آیا''(۱۴)

(حضرت) میاں صاحب (مولانا سید نذیر حسین دہلوی) میرے دہلی پہنچنے سے آٹھ سال پہلے وفات پا چکے تھے۔ میں ۱۳۲۸ھ مطابق ۱۹۱۰ء کو دہلی پہنچا اور ان کی وفات ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۹۰۲ء کو ہوئی۔ (۱۵)

لہٰذا حافظ عبداللہ روپڑی نے منطق وفلسفہ کی تکمیل کے لئے حافظ عبداللہ غازیپوری کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا اور مولوی محمد اسحٰق منطقی دہلوی سے ''اقلیدس''، منطق وفلسفہ اور بعض غیر نصابی کتب پڑھیں۔ (۱۶) اقلیدس کے چھ مقالے حفظ کئے۔ (۱۷)

۱۹۱۳ء کے آخری ایام میں امام عبدالجبار وفات پا گئے۔ اس افسوسناک خبر سے آپ کو بے حد صدمہ ہوا، چنانچہ آپ اپنے ایک رسالہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں: میں نے دہلی میں تقریباً تین سال قیام کیا۔ ۱۹۱۳ء کے اخیر میں یکا یک مولانا عبدالجبار غزنوی مرحوم کی خبر وفات پہنچی۔ چونکہ شروع سے میرے مربی وہی تھے۔ قریباً دس سال کی عمر میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا، سات آٹھ سال ان کے پاس گزارے، ظاہری وباطنی فیوض پائے، دینیات کی تکمیل کر کے سند لی، ان کی جدائی کا صدمہ میرے لئے خصوصیت سے ناقابل برداشت تھا۔ رضا بالقضاء کا مسئلہ دل کی ڈھارس بنا اور طبیعت میں کچھ سکون پیدا ہوا لیکن جی اداس اداس رہتا۔ اس لئے طبیعت نے فیصلہ کیا کہ جلد واپس ہونا چاہئے۔ فنون کی کچھ کتابیں باقی تھیں۔ دہلی میں ان کی تکمیل جلد نہ ہو سکنے کی وجہ سے ریاست رام پور (ہند) چلا گیا۔''(۱۸) وہاں پر ایک درس گاہ (مدرسہ عالیہ) کے نام سے قائم تھی جس کے ناظم نے آپ کو داخلہ دینے سے انکار کر دیا۔ تاہم ایک دلچسپ واقعہ کے بعد ناظم نے نہ صرف ان کو بطور طالب علم داخلہ دیا بلکہ ان کو وہاں پر مدرس مقرر کر دیا۔ یہ واقعہ آپ کے بیٹے محمد جاوید نے آپ کے حوالہ سے یوں بیان کیا ہے:

''جب میں داخلہ کے لئے ''مدرسہ عالیہ'' میں گیا تو ناظم نے داخلہ دینے سے انکار کر دیا۔ طلبہ موجود تھے۔ استاد کسی کام کے لئے چلے گئے۔ ان کے ہاتھ میں عربی زبان کا ایک مسودہ تھا، وہ چھوڑ گئے۔ میں نے اٹھا کر دیکھا تو اس میں صرفی نحوی اغلاط تھیں۔ میں نے قلم سے نشاندہی کر کے مسودہ وہیں رکھ دیا۔ تھوڑی دیر کے بعد استاد صاحب تشریف لائے اور مسودہ اٹھا کر دیکھا تو اغلاط کی نشاندہی پر نظر پڑی۔ فرمایا کہ یہ نشان کس نے لگائے ہیں؟ میں نے عرض کیا کہ مسودہ کی اغلاط کی نشاندہی اس عاجز نے کی ہیں اور اغلاط کی وجہ بھی بیان کی۔ استاد محترم نے مدرسہ میں داخلہ دیتے ہوئے فرمایا کہ

تم کو میں استاد اور شاگرد ہر دو حیثیت سے داخلہ دیتا ہوں۔ جو کتابیں تم پڑھ کر آئے ہو ان کے یہاں تم استاد ہو اور جو پڑھی نہیں ان میں تم شاگرد ہو۔''(۱۹)

اس مدرسہ میں ایک سال تعلیم پائی۔ مولوی فاضل اور درس نظامی کی دو اسناد فضیلت حاصل کیں۔(۲۰) ''مدرسہ عالیہ رامپور میں اس وقت مولوی محمد امین رامپوری اور فضل حق رامپوری (۱۲۷۸......۱۳۵۸ھ) مدرس تھے اور یہ دونوں منطق و فلسفہ میں بہت لائق اساتذہ مانے جاتے تھے۔(۲۱)

مولوی فضل حق رامپوری، مولانا عبدالحق رامپوری کے خلف تھے اور 'علوم حکمیہ' میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ انہوں نے 'علوم حکمیہ' مفتی لطف اللہ، علی گڑھ سے حاصل کئے تھے اور قدماء کی تالیفات مولوی ہدایت علی بریلوی سے اخذ کی تھیں اور ''بریلی'' کے

مدرسہ عالیہ میں مدرس رہے تھے۔ پھر کچھ مدت مدرسہ عالیہ، رام پور میں درس دیتے رہے۔ اس اثناء میں منطق و فلسفہ علامہ عبدالحق بن فضل حق خیر آبادی سے پڑھا تھا اور مدرسہ سلیمانیہ، بھوپال پہنچ کر حدیث کی سند الشیخ المحدث حسین بن محسن انصاری سے حاصل کی تھی جبکہ حسین بن محسن کا سلسلہ سند 'امام شوکانیؒ' سے متصل ہو جاتا ہے اس لحاظ سے یہ سند عالی ہو جاتی ہے۔(۲۲)

مولوی فضل حق رامپوری دوبارہ صدر کی حیثیت سے مدرسہ عالیہ، رامپور آ جاتے ہیں تو حافظ عبداللہ صاحب نے اسی زمانہ میں ان سے سند فراغت حاصل کی ہے۔ اس لحاظ سے حافظ عبداللہ صاحب کی یہ سند 'حافظ عبدالمنان وزیر آبادی' کے برابر ہو جاتی ہے اور آپ حضرت میاں صاحب (شیخ الکل فی الکل سید نذیر حسین دہلوی) کے براہ راست تلامذہ کے برابر ہو جاتے ہیں۔(۲۳)

اساتذۂ کرام

پروفیسر حافظ مسعود روپڑیؒ کے بقول محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''مجھے تین شیوخ سے خاص شرف تلمذ حاصل ہے۔ (۱) حضرت شیخ حسین بن محسن انصاری تلمیذ امام شوکانیؒ (۲) مولانا حافظ عبداللہ غازیپوری شاگرد رشید حضرت میاں نذیر حسین دہلوی۔ (۳) امام المتقین حضرت عبدالجبار غزنوی شاگرد رشید سید نذیر حسینؒ دہلوی۔(۲۴)

مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانیؒ نے آپ کے درج ذیل شیوخ کا ذکر کیا ہے:

۱۔ حضرت الامام مولانا عبدالجبار غزنوی بن العارف باللہ مولانا عبداللہ غزنویؒ۔

۲۔ مولانا فضل حق رامپوری۔

۳۔ مولانا محمد اسحٰق منطقی دہلوی

۴۔ استاذ پنجاب مولانا حافظ عبدالمنان صاحب وزیر آبادی۔(۲۵)

محدث روپڑیؒ کے بھتیجے اور شاگرد حافظ عبدالرحمٰن مدنی استاذ الاساتذہ حافظ محمد گوندلوی کی ایک تقریر کے حوالے سے بیان کرتے ہیں جو محدث گوندلوی نے ایک تقریب میں کہی تھی جس میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی بھی موجود تھے:

''حافظ عبداللہ روپڑیؒ کا اپنے ہمعصر علماء میں یہ امتیاز ہے کہ آپ نے ہر علم اس فن کے امام سے سیکھا ہے۔ اس لئے آپ نے جتنے بھی علوم پڑھے خود بھی ان علوم میں امام بنے۔''(۲۶)

فکری اعتبار سے محدث روپڑیؒ جس استاد سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ مولانا عبدالجبار غزنوی تھے۔ خاندان غزنویہ کا تفسیر قرآن کے منہج کے حوالے سے مولانا ثناءاللہ امرتسری سے اختلاف تھا۔

مولانا عبدالمجید سوہدریؒ مولانا امرتسریؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''امرتسر کے خاندان غزنویہ سے آپکی چشمک رہتی تھی اور یہ شکررنجی ذاتیات سے متعلق نہ تھی۔ چند تفسیری مسائل اسکا باعث تھے باوجودیکہ مولانا ابوالوفاء اور خاندان غزنویہ کا مسلک ایک تھا اور وہ دونوں ایک ہی لڑی کے موتی تھے۔''(۲۷)

مولانا امرتسری نے عربی زبان میں ایک تفسیر لکھی جس میں عربی زبان کے مہارت کی بنیاد پر قرآن کی تفسیر قرآن ہی سے کرنے کا التزام کیا اور بعض مقامات پر تفسیر کرتے ہوئے سلف کے طریق کار سے انحراف کیا۔ اس وقت کے علماء مثلاً امام عبدالجبار غزنوی، مولانا عبدالواحد غزنوی، مولانا احمد اللہ امرتسریؒ اور دیگر معاصر علماء نے اس روش پر شدید احتجاج کیا۔ حافظ عبدالقادر روپڑی لکھتے ہیں:

''تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن کے مقامات مذکورہ بلاشبہ ایسے ہیں کہ فرق ضالہ کے خیالات کو تائید پہنچا سکتے ہیں اور اہلسنت اور اہلحدیث کے مخالف اس سے خوش ہوں اور عندالمقابلہ اس تفسیر سے تمسک کریں۔''(۲۸)

ان علماء نے مولانا امرتسریؒ کو ان کی اغلاط سے رجوع کا مشورہ دیا مگر یہ ناصحانہ مشورہ کارگر ثابت نہ ہوا حتیٰ کہ جماعت اہلحدیث اس معاملہ میں تفریق کا شکار ہوگئی۔

حضرت محدث روپڑیؒ نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد سب سے پہلی جو کتاب تصنیف کی وہ سلف کے 'منہج تفسیر' پر تھی جس میں آپ نے مولانا امرتسری کی تفسیر کے بعض ان مقامات پر نقد بھی کیا جو سلف سے انحراف پر مشتمل تھے۔ مگر ان کی یہ سعی نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی اور مولانا اپنی اغلاط کی خود تصحیح نہ کرنے پر مصر رہے۔ محدث روپڑیؒ اور مولانا امرتسری کے مابین یہ مسئلہ اتنا طول پکڑ گیا کہ اس معاملے پر جلالۃ الملک عبدالعزیز بن سعود کو ثالث بنایا گیا۔ ان کے سامنے 'اربعین غزنویۂ' کے نام سے محققین علماء کا ایک رسالہ پیش کیا گیا۔ جس میں مولانا امرتسریؒ کی ۴۰ اغلاط کا ذکر تھا۔(۲۹) جلالۃ الملک نے فیصلہ محدث روپڑیؒ کے حق میں دیا۔

محدث روپڑیؒ کے بقول سوالات کی صورت کچھ یوں تھی:

۱) صحیح تفسیر کا معیار کیا ہے؟

۲) کیا قواعد عربیہ کے ساتھ سلف کے خلاف تفسیر کر سکتے ہیں؟

۳) تفسیر سلف اور اجماع سلف حجت ہے یا نہیں اور ان کے اقوال کا کیا حکم ہے؟ کیا ان کی اتباع واجب ہے یا غیر واجب؟(۳۰)

گوجرانوالہ کے 'مولانا محمد اسماعیل سلفیؒ نے ثنائی ترجمہ قرآن مجید کا مقدمہ لکھتے ہوئے مولانا امرتسریؒ کی ان اغلاط کا ذکر فرمایا ہے:

انہی اغلاط کی بنا پر محدث روپڑیؒ مولانا امرتسریؒ کو راہ راست سے برگشتہ تصور فرماتے تھے۔تاہم مولانا امرتسریؒ کی بے شمار جماعتی اور ملی خدمات ہیں جن کی بنأ پر اہل اہلحدیث کیا پوری ملت اسلامیہ کو ان کی جلالت وعظمت کا اعتراف ہے۔دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی لغزشوں کو معاف فرمائے اور اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔آمین

عملی زندگی کا آغاز

جب حافظ صاحب ۱۹۱۴ء میں اس مدرسہ سے فارغ ہوئے تو جماعت اہلحدیث روپڑ نے آپ کو روپڑ آنے کی دعوت دی۔ان دنوں روپڑ، ضلع انبالہ میں اہم قصبہ تھا۔نہر سرہند کے مرکزی بند کی وجہ سے اسے خاص شہرت حاصل تھی۔ روپڑ میں اہلحدیث تحریک کے متعلق میاں عبدالرشید خان (کلرک دفاتر نہر سرہند) اپنی رپورٹ میں لکھتے ہیں:

۱۸۸۵ء کا ذکر ہے کہ یہاں کوئی مرد اہلحدیث نہ تھا۔سب سے پہلے نانا جی حاجی خلیفہ فضل الٰہیؒ نے شرک و بدعت کا رد شروع کیا اور اس راہ میں ان کو نہایت تکالیف وشدائد کا سامنا کرنا پڑا۔تاہم مسلک اہلحدیث متعارف کرانے میں کامیاب ہوگئے۔انہوں نے یہ ہدایت 'شاہ شہید' کی 'تقویۃ الایمان' کے مطالعہ سے حاصل کی تھی۔پھر زیادہ شوق علم کے لئے امام عبداللہ غزنویؒ کی خدمت میں امرتسر چلے گئے تھے اور بیعت کرکے واپس آئے تھے۔(۳۱)

حاجی خلیفہ صاحب دور دور سے علماء اہلحدیث کو بلواتے اور جلسے کرواتے اور پھر روپڑ ہی نہیں بلکہ علماء کو اردگرد کے دیہات میں بھی لے جاتے اور تبلیغ و وعظ کرواتے۔اس طرح اردگرد کے دیہات بھی مسلک اہلحدیث سے متعارف ہوگئے اور کئی گاؤں اہلحدیث بن گئے۔اس ضمن میں جناب مولانا محمد حسین بٹالوی (۱۲۵۶......۱۳۳۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں وہ بمع عیال اکثر روپڑ آتے اور عرصہ تک قیام پذیر رہتے۔بلکہ ایک مرتبہ انہوں نے روپڑ میں تدریس کا سلسلہ بھی شروع کردیا تھا۔روپڑ میں مسجد اہلحدیث، مسجد عالی کے نام سے مشہور تھی۔نانا جی نے مولانا سید محمود علی شاہ ہزاروی (۱۳۱۷ھ) کے ساتھ مل کر چندہ جمع کرکے اس مسجد کی توسیع بھی کروائی تھی اور میاں نور بخش کو اس کا خطیب مقرر کیا تھا۔(۳۲)

۱۹۱۵ء میں حافظ عبداللہ روپڑیؒ کو، جو ابھی کلیتًا تعلیم سے فارغ نہیں ہوئے تھے۔مولانا ابوسعید محمد حسین بٹالوی کے ایماء پر روپڑ بلایا گیا آپ تشریف لے گئے تو انہوں نے وہاں اقامت کے لئے مجبور کیا مگر انہوں نے یہ فرمایا:

> ''ابھی میں گھر نہیں پہنچا۔ والد صاحب سے مشورہ کرکے اظہار رائے کرسکوں گا جب میں گھر آیا تو جماعت اہلحدیث روپڑ کا ایک وفد والد صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا جس کی قیادت 'خلیفہ فضل الٰہی' کررہے تھے اور وفد نے آپ کے والد کو بے حد مجبور کیا۔آخرکار انہوں نے اجازت دے دی اور آپ روپڑ تشریف لے آئے اور ۱۹۳۸ء تک وہیں قیام کیا۔''(۳۳)

امرتسر میں اِقامت

محدث روپڑیؒ نے بیان کیا کہ جب میری شادی امرتسر میں ہوئی تو اس وقت مولانا امرتسریؒ کے استاذ مولانا احمد اللہؒ نے مجھ سے کہا کہ آپ امرتسر آجائیں۔میری زیرنگرانی تین مسجدیں [مسجد مبارک۔مسجد قدس (گلی ڈبگراں)، مسجد باغ والی] ہیں۔جو ہمارے خاندان کے مصارف سے تعمیر شدہ ہیں۔ان مساجد معہ ملحقہ جائیداد کا انتظام آپ سنبھالیں۔

چونکہ روپڑ میں قیام ہو چکا تھا اور قیام کا بھی ابتدائی زمانہ تھا، روپڑ کی سکونت ترک کرنے اور امرتسر منتقل ہونے کو طبعیت نے پسند نہ کیا اور اسے بدعہدی کے مترادف شمار کیا چنانچہ مولانا احمد اللہؒ کی اس پیش کش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ تھوڑے عرصہ بعد مولانا احمد اللہ وفات پا گئے۔

۱۹۳۸ء میں جب محدث روپڑی نے یہ دیکھا کہ روپڑ کی مسجد اور مدرسہ کا انتظام آپ کے بھتیجوں حافظ محمد اسماعیلؒ اور حافظ عبدالقادر نے سنبھال لیا ہے تو آپؒ نے مولانا احمد اللہ مرحوم کی تمنی کو عملی جامہ پہنانے کا ارادہ کر لیا۔ اتفاق کی بات ہے کہ مسجد مبارک کے امام وخطیب مولانا عبداللہ پٹوی وفات پا گئے تھے اور مسجد خالی تھی۔ آپ امرتسر تشریف لے آئے اور مسجد مبارک کا مکمل انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا اور مسجد میں مدرسہ دارالحدیث جاری کیا۔ درس و تدریس اور خطابت و امامت کا یہ سلسلہ اگست ۱۹۴۷ء تک بدستور جاری رہا۔[۳۴]

قیام پاکستان کے اعلان کے وقت حضرت محدث روپڑیؒ جامع مسجد مبارک (امرتسر) میں اعتکاف بیٹھے ہوئے تھے۔ تقسیم ملک کا اعلان ہو جانے کے باوجود محدث روپڑیؒ اعتکاف میں رہے۔ ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء مطابق ۲۷ رمضان المبارک ۱۳۶۷ھ بروز جمعہ اس مسجد پر سکھوں اور ہندوؤں نے حملہ کر دیا۔ حملہ کی وجہ سے محدث روپڑیؒ کی چار بیٹیاں رقیہ، سعیدہ، مریم اور عزیزہ اور ایک بیٹا حامد ان ظالموں کے ہاتھوں وہیں شہید ہو گئے۔[۳۵]

قیامِ پاکستان کے موقع پر ہجرت

محدث روپڑیؒ تقسیم کے وقت امرتسر میں مقیم تھے اور محدث روپڑیؒ کے بیٹے حافظ مسعود احمد اور (داماد) حافظ عبدالقادر روپڑیؒ مع اہل وعیال روپڑ میں مقیم تھے۔ حافظ مسعود روپڑیؒ جب اپنی حویلی میں موجود تھے، کئی سو سکھوں نے ان کی حویلی پر حملہ کر دیا مگر وہ نصرت الٰہی سے کسی بڑے نقصان سے بچ گئے۔ حویلی میں چند ہی افراد تھے۔ انہوں نے کچھ بم سکھوں پر پھینکے اور سکھ بھاگ گئے۔ حافظ مسعود احمد بن محدث روپڑیؒ اور محدث روپڑیؒ کی اہلیہ، حافظ عبدالقادر، ان کی اہلیہ اور خاندان کے دیگر افراد، لٹتے پٹتے، بچتے بچاتے، بڑی مشکل سے لاہور پہنچے۔ حافظ مسعود احمدؒ بیان کرتے ہیں کہ جب ہم لاہور پہنچے تو معلوم ہوا کہ حافظ محمد حسین (برادر محدث روپڑی) مع فیملی اور محدث روپڑیؒ اور انکے بیٹے حافظ محمد جاوید اور حافظ خالد محمود اور حافظ اسماعیل (برادر زادہ محدث روپڑی) بخیریت لاہور پہنچ گئے ہیں۔ لیکن کسی کو انکی ہجرت کے حالات کا علم نہیں ہے۔ تاہم ہجرت کے دوران محدث روپڑیؒ کے خاندان کے ۱۹۔ افراد شہید ہوئے۔[۳۶]

لاہور میں قیام

۱۹۴۷ء میں ملک تقسیم ہوا۔ تبادلہ آبادی کی وجہ سے ترک وطن کرنا پڑا۔ پاکستان آ کر علاقہ بھویہ آصل (نزد پتوکی)، روڈالہ روڈ (منڈی جڑانوالہ) مختلف مقامات میں قیام ہوا مگر آپ نے ان تمام جگہوں کو اہم دینی و تبلیغی منصوبوں کے لئے ناپسند فرمایا۔ آخر لاہور چوک دالگراں میں 'جامع مسجد قدس اہل حدیث' کی بنیاد رکھی اور درس و تدریس کے علاوہ دینی و تبلیغی امور کیلئے اس مسجد کو مرکز قرار دیا۔ یہ سلسلہ سترہ برس تک آپ کی زیر نگرانی چلتا رہا۔[۳۷]

وفات

چند یوم علیل رہ کر حضرت حافظ صاحبؒ بروز جمعرات بتاریخ ۱۱۔ ربیع الثانی ۱۳۸۴ھ (۲۰۔ اگست ۱۹۶۴ء) کو تقریباً اسی (۸۰) برس کی بابرکت عمر پاکر لاہور میں انتقال فرما گئے اور گارڈن ٹاؤن کے قبرستان میں سپرد خاک کر دیئے گئے۔ (۳۸)

محدث روپڑیؒ کی اولاد

محدث روپڑیؒ کی اولاد چار بیٹے اور سات بیٹیاں ہیں:

۱)	حافظ مسعود احمد	(سیاستدان اور ٹیکنو کریٹ)	(اصل نام احمد ہے)
۲)	حافظ محمد جاوید	(بی ایس سی، البلاغ پریس چلا رہے ہیں)	(اصل نام محمد ہے)
۳)	حافظ خالد محمود	(پروفیسر)	(اصل نام محمود ہے)
۴)	حامد	(قیام پاکستان کے وقت شہید ہوئے)	
۵)	رقیہ	(قیام پاکستان کے وقت شہید ہوئیں)	
۶)	عائشہ	(زوجہ مرحومہ، حافظ عبدالقادر روپڑیؒ، م ۱۹۷۶ء)	
۷)	مریم	(قیام پاکستان کے وقت شہید ہوئی)	
۸)	امۃ الغفار عرف خدیجہ	(۸/۹ سال کی عمر میں تپ دق سے ۱۹ نومبر ۱۹۳۸ء کو انتقال ہوا)	
۹)	امۃ العزیز عرف عزیزہ	(قیام پاکستان کے وقت شہید ہوئی)	
۱۰)	سعیدہ	(قیام پاکستان کے وقت شہید ہوئی)	
۱۱)	فوزیہ	(خود پروفیسر ہیں، ان کے خاوند ڈاکٹر جمشید وکیل ہیں)	

مختلف علماء کی طرف سے علمی مقام کا اعتراف

شمس العلماء مولانا محمد حسین بٹالوی

محدث روپڑیؒ کے شاگرد مولانا محمد صدیق فیروز آبادی فتاویٰ، اہلحدیث میں لکھتے ہیں: مولانا محمد حسین نے اپنے آرگن اشاعۃ السنۃ میں لکھا ہے:

''حافظ عبداللہ روپڑیؒ علم وفضل میں حافظ عبداللہ غازی پوری کے ہم پلہ ہیں''(۳۹)

مولانا کی یہ رائے اس وقت کی ہے جب آپ تعلیم سے فارغ ہوئے تھے۔ یعنی آپ کا ابھی طالب علمی کا زمانہ تھا اور مولانا عبداللہ غازی پوری کی ساری عمر علم میں ختم ہو چکی تھی۔

مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری

مولانا محمد اشرف سندھو بلوکی نے ''بکرادیوی'' کے دیباچہ میں لکھا ہے:

مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری مرحوم لاہور تشریف لائے، مسجد چینیانوالی میں رونق افروز ہوئے، میری اور مولوی سید محمد کی حاضری میں حافظ صاحب کی شان میں انہوں نے فرمایا کہ ہندوستان میں ان کی نظیر نہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے:

''ایک طالب علم عبداللہ عرب نجدی الاصل آپ کے پاس پڑھتا تھا، کسی روپڑیؒ آدمی سے اس کی نزاع ہوگئی۔ آپ اور طلباء نے عبداللہ کو درگزر کرنے کو کہا مگر وہ مصر رہا اور سیدھا 'مبارک پور' میں میرے پاس پہنچا، میں نے اس سے تمام کیفیت دریافت کی اور کہا کہ عبداللہ تم واپس چلے جاؤ۔ حافظ عبداللہ جیسا ذی علم اور لائق استاد تمام ہندوستان میں کہیں نہیں ملے گا۔''(۴۰)

مولانا بٹالوی اور مولانا مبارک پوری کی آراء سے ظاہر ہے کہ حضرت محدث روپڑیؒ اپنے دور کے بے نظیر عالم اور علم وفضل کے بحر العلوم تھے۔ اجتہاد و استنباط کا جو ملکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا کیا تھا کہ ادق اور مشکل ترین مسائل آسانی سے حل فرما لیتے۔ مسائل کے علل پر عمیق نظر رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کا دیا ہوا فتویٰ علماء کے لئے اطمینان کا باعث ہوتا تھا اور وہ اسے اپنے علم میں اضافہ کا موجب سمجھتے۔

الشیخ عبداللہ بن بلیہد آل سلیمان

مولانا اشرف سندھو (بلوکی) بیان کرتے ہیں:

''الشیخ عبداللہ بن بلیہد آل سلیمان رئیس (علاقہ) حائل کو مکہ معظّمہ میں موسم حج پر مسلسل دو سال ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء میں دیکھا کہ دوران گفتگو جب مسائل کا ذکر ہوتا ہے تو ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی کتابوں کی من وعن عبارتیں پڑھ دیتے ہیں اور صفحات کی سطور گنوا دیتے ہیں کہ فلاں صفحہ کی فلاں سطر سے شروع ہو کر فلاں سطر پر ختم ہے۔ ہم نے تعجب زدہ ہو کر دریافت کیا کہ آپ کی مثل ایسے حافظے والا عرب میں کوئی دوسرا جید عالم ہے؟ کہا نہیں۔ ہاں میرا چھوٹا بیٹا بہت ذہین ہے مگر میرے ذہن کو نہیں پا سکا۔ خود آپ کے ہندوستان میں حضرت مولانا حافظ عبداللہ روپڑیؒ کی یادداشت اور حافظہ کا یہی عالم ہے اور وہ تقریباً تمام علوم وفقہ کی کتب پر احاطہ اور عبور رکھتے ہیں۔ کئی مشکل اور ادق مسائل میں دیکھا گیا ہے کہ جس مسئلہ کا حوالہ کسی کتاب سے نکالنے کو کتاب پکڑ کر کھولنے کا قصد کرتے ہیں فوراً مطلوبہ مقام ہی نکل آتا

ہے۔(۴۱) ﴿ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾(۴۲)

الشیخ عبدالعزیز بن باز مفتی اعظم سعودی عرب

حافظ مسعود روپڑیؒ کی ۱۹۷۷ء میں الشیخ سے ملاقات ہوئی حافظ صاحب بیان کرتے ہیں:

''آپ نے اپنے دفتر کے ہال کمرہ میں تشریف رکھتے ہوئے، چند علماء اور اکابرین کے سامنے میرا تعارف کروانے کے بعد، محدث روپڑیؒ کی علمی شخصیت کا ذکر کرنا شروع کر دیا۔ تقریباً دو گھنٹہ تک حضرت العلام کے متعلق گفتگو ہوتی رہی۔ بالآخر 'شیخ' نے کمال شفقت سے آپ کی تعریف فرماتے ہوئے آپ کی شان میں یہاں تک فرما دیا "هو جبل العلم" یعنی محدث روپڑیؒ علم کا پہاڑ ہے۔ فضیلۃ الشیخ نے محدث روپڑیؒ کا فتاویٰ اہل حدیث (تین جلدوں میں) سرکاری خرچ پر چھپوا کر مفت تقسیم کرنے کا حکم بھی صادر فرمایا''۔(۴۳)

کسی عربی جید عالم دین کا عجمی عالم دین کے بارے میں یوں تعریفی کلمات کا اظہار اس عجمی کی علمیت کا منہ بولتا ثبوت ہے کیونکہ عرب تو غیر عرب کو عجم یعنی گونگا سمجھتے ہیں۔

مولانا عبدالقادر حصاری

بلا شبہ آپ ایک کامل اور زیرک انسان، عالم باعمل، آفتاب تحقیق، ماہتاب اخلاص وتقویٰ تھے کہ جن سے جماعت اہل حدیث کو انتہا درجہ کی سرفرازی حاصل تھی۔ جناب مرحوم کی ذات والا صفات مسائل مشکلہ اور مختلفہ میں میرے لئے مرکز تحقیق بنی ہوئی تھی۔ تحریراً تقریراً ان سے استفادہ واستفاضہ کیا کرتا تھا۔ آنجناب علم وعرفان کے ایسے سمندر تھے کہ ان کے معقولی ومنقولی دلائل سے مجھے اطمینان حاصل ہوجاتا تھا۔ ان کے علم وفضل، ارشاد وہدایت، زہد وتقویٰ وطہارت، زہد وورع کی وجہ سے مجھے ان پر پورا اعتماد تھا اور ان کے جامع علوم اور محدث کامل اور محقق شہیر اور مدقق بے نظیر ہونے پر میرا اعتقاد تھا۔ تمام علوم عقلیہ ونقلیہ میں ان کو وہ کمال حاصل تھا کہ علمی اور تحقیقی میدان میں ان کا کوئی مدمقابل نہ پایا گیا۔ بندہ اپنے مسائل نزاعیہ کے دلائل میں کسی کے سامنے کبھی عاجز نہ ہوا۔ لیکن آں جناب مرحوم سے جب واسطہ پڑا اور اس بحر العلوم کے پاس جا کر جب آپ سے تحقیق حاصل کرنا چاہی تو انہوں نے مجھے اتنا سیراب کیا کہ پھر بے آب نہ ہوا۔ کئی بار سرنگوں ہوکر اپنے خیال سے رجوع کیا اور آنحضور مغفور سے متفق ہوا کہ ان کے دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ سے مجال انکار نہ رہی۔(۴۴)

مولانا محمد حسین انبالوی

مولانا محمد حسین انبالوی حضرت محدث روپڑیؒ کے شاگرد تھے۔ انہوں نے حضرت محدث روپڑیؒ کی خدمات پر ان کو زبردست خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''حافظ صاحب بیک وقت خطیب، مدرس، فقیہ، مفتی اور محدث تھے۔ ان کی ذات ستودہ صفات بہت سی خوبیوں کا مجموعہ تھی، وہ چلتا پھرتا ایک ادارہ تھے۔ جو کام انہوں نے پون صدی میں کیا وہ شاید ایک انجمن کئی صدیوں میں نہ کر سکے۔ تدریسی، تصنیفی، تبلیغی، ہر میدان میں انہوں نے اسلام کی خدمت کی۔ حضرت العلام مرحوم علمی لحاظ سے اتنے اعلیٰ مقام پر فائز تھے کہ ہر دینی مسئلہ میں ان کی تحقیق حرف آخر سمجھی جاتی تھی۔ نہ صرف ہندو پاک بلکہ نجد وحجاز کے علماء بھی

آپ کا احترام کرتے تھے اور اکثر مشکل مسائل کی تحقیق کے لئے آپ ہی کی طرف رجوع کیا جاتا تھا۔''[۴۵]

علامہ محمد یوسف کلکتوی (بانی و مہتمم بحر العلوم سعودیہ، کراچی)

علامہ یوسف صاحب حضرت محدث روپڑیؒ کی وفات پر اپنے خیالات کا اظہار فرماتے ہوئے آپ کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں اور آپ کی علمیت کا یوں اعتراف کرتے ہیں:

''آج دنیا میں ہمارے پاس کوئی بھی ہستی نہیں رہی جس کو دیکھ کر ہم مثالی زندگی بسر کرسکیں۔ وہ سورج تھا، جس کی شعاعوں سے ہماری روحانی زندگی کے ثمرات پکتے تھے۔ وہ روشن چراغ تھا جس کی روشنی سے ہم دیکھتے تھے، وہ مشعل ہدایت تھا جس سے ہم ہدایت یافتہ ہوتے تھے۔ آج ہم سب کو بے بسی کے عالم میں چھوڑ کر اپنے خالق ارض و سما سے ملتا ہوا اعلیٰ علیین میں جا پہنچا۔''[۴۶]

☆ آغا شورش کاشمیری۔ مدیر ہفت روزہ ''چٹان'' لاہور

''جماعت اہلحدیث کے نامور بزرگ مولانا حافظ محمد عبداللہ روپڑیؒ ۲۰۔ اگست کی دوپہر کو سوا دو بجے میو ہسپتال میں حرکت قلب بند ہونے سے انتقال فرما گئے۔ مرحوم ڈھائی ماہ سے صاحب فراش تھے۔ معدہ اور جگر نے کام کرنا چھوڑ دیا تھا، عمر بھی لدچکی تھی اسی (۸۰) برس کے پیٹے میں تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ سن و سال بجائے خود گور کنارے کی عمر کے لیل ونہار ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا وجود آیة من آیات اللّٰہ تھا انہوں نے زندگی میں اسی (۸۰) کتابیں تصنیف کیں ابھی کچھ اور کتابیں زیر قلم تھیں۔ بلاوا آ گیا، رخصت ہو گئے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو کروٹ کروٹ جنت میں جگہ دیں ہماری دعاؤں کے وہ محتاج نہیں تھے ہم لوگ ان کی دعاؤں کے محتاج تھے۔ ماتم یہ رہ گیا ہے کہ اہل حدیث کا ایک اور ستون گر گیا اور ستون بھی عظیم۔ ہائے دنیا کس سرعت سے خالی ہوتی جارہی ہے۔''[۴۷]

☆ ماہنامہ ''الارشاد جدید'' کراچی کی طرف سے تعزیتی پیغام

''وہ قابل ترین بزرگ تھے، جن کے قرب و دیدار سے اسلامی روح تازہ اور عملی جذبہ و شوق پیدا ہو، کم سے کم ہوتے چلے جارہے ہیں۔ چنانچہ ۲۰۔ اگست ۱۹۶۴ء کو عمدة العلماء الاستاذ الفاضل بقیة السلف فقید المثال حضرت مولانا الحاج حافظ عبداللہ صاحب محدث روپڑیؒ حرکت قلب بند ہوجانے سے لاہور میں انتقال کر گئے۔ ویسے تو کل جماعت پر یہ المیہ ناقابل بیان المیہ ہے مگر جمعیت اہلحدیث کراچی (رجسٹرڈ) کو آپ سے اور آپ کے خاندان سے دلی اُنس وخلوص رہا ہے۔ اس لئے ہم اس عظیم سانحہ ارتحال کے رنج وغم میں شریک ہیں اور دعائے مغفرت کرتے ہیں کہ رب کریم انسانی کمزوری اور لغزشوں کو صاف کر کے اپنے جوار رحمت میں اعلیٰ مقام عطا کرے۔ (آمین)''[۴۸]

☆۔ مولانا کوثر نیازی۔ مدیر ''شہاب'' کا تعزیت نامہ

''حضرت العلام آپ ہی کے نہ تھے۔ ان کا علم وتقویٰ، ملت کی متاع عزیز تھا اور ان کے انتقال سے آپ ہی کو نقصان نہیں پہنچا، پوری ملت ایک عالم ربانی کی سرپرستی سے محروم ہوگئی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رضا سے شادکام فرمائے اور پس ماندگان کو صبر جمیل سے نوازے۔''[۴۹]

☆۔معروف مصنف مولانا محمد اسحٰق بھٹی (۵۰) مدیر ہفت روزہ ''الاعتصام'' اور سہ ماہی ''منہاج'' لاہور:

حضرت العلام مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑیؒ کے انتقال کا سانحۂ جاں گداز ؎

جو بادہ کش تھے پرانے وہ اٹھتے جاتے ہیں   کہیں سے آبِ بقائے دوام لا ساقی!

اللہ! اللہ! یہ وقت بھی آنے والا تھا کہ ہم تہی دستان علم وعمل و درماندگان راہ نوردی حق بزرگان سلف کی ایک نشانی کے سایہ عاطفت سے یوں محروم ہوتے چلے جائیں گے۔ ابھی ایک صدمے سے جانبر نہیں ہو پاتے کہ دوسرا چرکہ لگ جاتا ہے۔ قاری احمد سعید صاحب بنارسی کی تازہ ترین جدائی کے زخم ابھی مندمل نہیں ہوئے تھے کہ ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے ایک نعمت عظمیٰ ہم سے چھن گئی اور آسمان علم وعمل کا ایک درخشندہ آفتاب موت کے افق میں غروب ہوگیا اور یہ مرنجان مرنج، کم گو اور خاموش طبع علمی شخصیت ہمیشہ کے لئے خاموش ہوگئی۔ (۵۱)

سیرت واخلاق

حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ کی شخصیت بہترین عادات وخصائل کا مرقع تھی۔ آپ علم وعمل، زھد وتقویٰ، حکمت و دانش، فہم وفراست، صبر وتحمل، ہمت واستقلال، حلم وبرد باری، عاجزی وانکساری اور اولوالعزمی کے پیکر تھے۔ یہاں آپ کی سیرت واخلاق کے چیدہ چیدہ پہلو بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) لایعنی گفتگو سے پرہیز

آپ کے شاگرد مولانا محمد صدیق آف سرگودھا آپ کی عادات وخصائل کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''آپ کم گو، خاموش طبع تھے۔ بے معنی اور لایعنی گفتگو سے پرہیز کرتے تھے۔ اگر ہنسنے کی بات ہوتی تو صرف مسکراتے، قہقہ نہ لگاتے۔ غصہ کی بات پر غصہ کا اظہار کرتے مگر کسی کو گالی نہ دیتے۔''(۵۲)

(۲) سادہ زندگی

آپ کی گفتگو میں سنجیدگی ومتانت ہوتی تھی۔ تمام زندگی درویشی اور سادگی سے گزاری۔ صرف لوگوں سے میل ملاپ ہی نہیں بلکہ لباس بھی سادہ ہوتا۔ کسی کام میں ظاہر داری نہ ہوتی تھی۔ کھانا ہمیشہ دن میں ایک مرتبہ کھاتے تھے۔

حکیم مولانا محمد اشرف سندھو بیان کرتے ہیں:

''آپ انتہائی بے تکلف اور ہر ایک سے اس طرح ملاقات کرتے جیسے دوہرے آشنا ہیں اور اس کے احوال سے باخبر۔ ان سے ملتے وقت نہ کسی اجنبیت کا احساس ہوتا اور نہ ہی یہ خیال کہ وہ کسی اونچے درجے کے عالم کے سامنے ہے اور اس سے احساس کمتری لاحق ہو رہا ہے۔''(۵۳)

(۳) نرمی وشفقت

کوئی بھی معاملہ ہوتا آپ ہمیشہ اپنے ساتھیوں سے نرمی سے پیش آتے تھے۔ محبت وشفقت آپ میں بہت زیادہ تھی۔ طلبہ سے محبت، خلوص اور نرمی سے پیش آتے۔ ہمیشہ طلبہ کی خیر خواہی اور ہمدردی کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے۔

حکیم مولانا محمد اشرف سندھو بیان کرتے ہیں:

''تقسیم سے قبل تو بیشتر مواقع پر اور تقسیم کے بعد چند اہم مواقع پر آپ سے اختلاف رائے ہوا اور اس کا اظہار بھی برملا کیا مگر ایک واقعہ ایسا یاد نہیں کہ انہوں نے شدت اختیار کی ہو یا کسی اختلاف کے باعث بات کو توجہ سے نہ سنا ہو، بلکہ ان کی یہ عالی ظرفی دل ودماغ کو متاثر کرتی رہی کہ جب بھی کوئی ایسا مسئلہ پیش آیا کہ ان کی رائے میں راقم (حکیم مولانا محمد اشرف سندھو) کوئی خدمت اس سلسلے میں انجام دے سکتا ہے تو انہوں نے یاد فرمایا اور انتہائی شفقت واعتماد سے بات کو سنا اور اس کی تائید وتصویب کی۔''(۵۴)

(۴) عاجزی وانکساری

محدث روپڑیؒ کے صاحبزادے پروفیسر مسعود احمد کے بقول:

''محدث روپڑیؒ بہت بااخلاق شخصیت کے مالک تھے۔ انتہائی منکسر المزاج، حلیم الطبع، کم گو، خاموش طبع، ہمیشہ مدلل

بامعنی گفتگو کرتے ، ہر ایک کو مسکرا کر خوش آمدید کہتے ۔ کسی دینی یا دنیاوی معاملہ میں اگر غصہ بھی آ جاتا تو کبھی سخت الفاظ نہ کہتے ۔ ہر سائل سے خندہ پیشانی سے پیش آتے ۔ جب تک جوابات سے سائل مطمئن نہ ہو جاتا آپ کبھی گریز نہ کرتے ۔ بغیر تکلیف کے جومل جاتا قناعت کرتے ۔"(۵۵)

(۵) اتباع سنت

حافظ عبدالرحمٰن مدنی اپنے تایا اور استاد محترم کے بارے میں سنت کا شیدائی ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ جب مرض الموت میں محدث روپڑیؒ کو نماز کے لئے اٹھا کر لایا جاتا تو مدنی صاحب امام کی پچھلی صف میں ان کا انتظار کر رہے ہوتے اور کوشش کرتے کہ عقیدت میں ان کا جوتا وہ اتاریں ۔ ایک دن غفلت میں مدنی صاحب نے ان کا جوتا اتارا تو محدث روپڑیؒ کے ماتھے پر بل دیکھ کر مدنی صاحب پریشان ہوگئے ۔ سمجھ نہ آیا کہ کیا وجہ ہے؟ لیکن محدث روپڑیؒ کے بار بار ننگے پاؤں کو آگے کرنے سے وجہ سمجھ آ گئی کہ غلطی سے ان کا دایاں جوتا پہلے اتار دیا گیا تھا جو سنت رسول ﷺ سے غفلت کا نتیجہ تھا ۔ اسی لئے محدث روپڑیؒ کو جب دایاں جوتا پہنا کر بایاں جوتا پہلے اتارا گیا تو وہ مطمئن ہوگئے ۔ اس سے اندازہ کیجئے کہ مرض الموت میں بھی 'مستحبات' پر عمل کرنے کے علاوہ شاگردوں کی ادنی معاملات میں بھی کس طرح تربیت کا اہتمام کرتے تھے ۔ مدنی صاحب کہتے ہیں کہ وہ دن اور آج کا دن میں مسجد میں جاتے اور نکلتے وقت یہ سنت بھول نہیں سکا ۔

محدث روپڑیؒ کے تلمیذ رشید محمد صدیق آف سرگودھا بیان کرتے ہیں کہ آپ

"بدعتی کو بُرا سمجھتے ، اس کو سلام نہ کہتے اور اس سے مصافحہ کرنے سے گریز کرتے ۔ بدعتی کی اقتدا میں نماز نہ پڑھتے ۔ اگر لاعلمی یا مجبوری سے نماز پڑھنے کا اتفاق ہوتا تو نماز کو دہراتے ۔ وضو کے وقت ہمیشہ مسواک کرتے ۔ کھانا ایک وقت کھاتے ۔ سفر وحضر میں ہمیشہ تہجد پڑھتے اور ایک پارہ کی تلاوت فرماتے ۔ نماز باجماعت پڑھتے ۔ ہمارے علم میں ایک نماز فرض ایسی نہیں جو آپ نے جماعت کے بغیر پڑھی ہو ۔ حتی الوسع بیٹھ کر نماز نہ پڑھتے ۔ بیماری کے آخری دنوں میں کافی نحیف وضعیف ہوگئے تھے ۔ مجبوراً چند ایک نمازیں بیٹھ کر پڑھیں ۔"(۵۶)

(۶) اسلاف سے محبت

آپ جسمانی لحاظ سے ایک نحیف ونزار شخصیت تھے ۔ لیکن بلا کی علمی سطوت اور قہرمانیت پائی جاتی تھی آپ کی نگاہ میں انتہائی جودت اور فکر میں غایت ندرت کے باوجود رنگ اور زمین دونوں سلفی تھے ۔ اسلاف کے طریقے سے سرمو انحراف آپ کے لئے قطعاً ناقابل برداشت تھا ۔ چنانچہ آپ نے اپنی آخری وصیت میں فرمایا:

"من كان مستنا فليستن بمن قدمات (حدیث موقوف عن عبداللہ بن مسعودؓ)

یعنی جو کوئی طریقہ اختیار کرنا چاہے اسے چاہئے کہ ان کا (اسلاف کا) طریقہ اختیار کرے

آپ کی یہ یک رنگی اور اسلاف صحابہ وآئمہ سے آپ کی یہ وابستگی انتہائی مستحکم اور ٹھوس تھی ۔ اس سلسلہ میں وہ کسی قسم کی تاویل، مصلحت یا مخالفت کی پرواہ نہیں کیا کرتے تھے ۔ آپ کے اختلافات کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ ذاتیات سے بالا اور صرف علمی اور تحقیقی ہوتا تھا ۔ مسئلہ کو مشغلہ بنانے اور نمود ونمائش کا وسیلہ بنانے سے قطعی پرہیز کیا کرتے تھے ۔(۵۷)

(۷) صبر وتحمل

محدث روپڑیؒ نے زندگی میں کبھی صبر کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ زندگی بھر بہت سی مشکلات کا سامنا رہا۔ قیام پاکستان سے قبل تحریک کے دوران بھی حکومت کی دھمکیوں کا سامنا کیا۔ قیام پاکستان کے وقت آپ کے پانچ بچوں سمیت خاندان کے ۱۹۔افراد نے جام شہادت نوش کیا مگر آپ زندگی بھران کے بارے میں زبان پر شکوہ نہ لائے۔

حکیم مولانا محمد اشرف سندھو، محدث روپڑیؒ کے صبر واستقامت سے بڑے متاثر تھے۔ وہ فرماتے ہیں:

''اللہ نے آپ کو صبر واستقامت کی نعمت سے سرفراز فرمایا تھا۔ تقسیم ملک کے مرحلے میں آپ کے خاندان پر غم واندوہ کے جو پہاڑ ٹوٹے، ان پر بے نظیر صبر کا مظاہرہ فرمایا اور ابھی پچھلے چند برسوں میں آپ کے برادر عزیز عالم شہیر مولانا محمد حسین اور آپ کے نامور بھتیجے مولانا حافظ محمد اسماعیل روپڑیؒ غفر اللہ لہما کی وفات سے تو گویا آپ کی کمر ٹوٹ گئی۔ مگر اچھی طرح یاد ہے کہ دونوں مواقع پر راقم جب تعزیت کے لئے حاضر ہوا تو آپ صحیح معنوں میں مرحومین سے بہ لسان حال کہہ رہے تھے:

"انا بك لمحزونون ولا نقول الا ما يرضى ربنا" (۵۸)

ترجمہ: ہم تمہاری (جدائی کی) وجہ سے مغموم ہیں مگر ہم وہی بات کہیں گے جس سے ہمارا رب ناراض نہ ہو۔''

(۸) زہد وتقویٰ

آپ کا معمول تھا کہ روزانہ تہجد میں قرآن مجید کی تلاوت کرتے تھے۔ سفر میں بھی ہوتے تو اس کو ترک نہ کرتے تھے۔ زندگی بھر آپ نے داؤدی روزہ رکھا۔ یعنی ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن چھوڑتے تھے۔ سردی، گرمی، بیماری، تندرستی، سفر وحضر میں ہمیشہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ افطاری کے دن بھی کھانا ایک وقت ہی کھاتے۔ آپ نماز کی جماعت خود کروایا کرتے تھے۔ بیمار ہونے کے باوجود بھی امامت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ حتیٰ کہ مرض الموت میں مبتلا ہونے کے بعد بھی خود ہی نماز پڑھاتے رہے۔ آپ کی وفات سے چند روز قبل یہ خبر شائع ہوئی تھی:

''کمزوری پہلے کی نسبت بڑھ گئی ہے اور طبیعت میں اس قدر نقاہت ہے کہ چل پھر نہیں سکتے۔ لیکن ذوق عبادت کا یہ حال ہے کہ مکان سے اٹھا کر آپ کو پانچ وقت مسجد میں لایا جاتا ہے، آپ پانچ وقت نماز باجماعت خود پڑھاتے ہیں۔'' (۵۹)

(۹) ذمہ داری اور یکسوئی (حنیفیت)

والد گرامی حافظ عبدالرحمٰن مدنی بیان کرتے ہیں کہ محدث روپڑیؒ اپنے بھائی (ہمارے دادا شیخ التفسیر حافظ محمد حسین م ۱۹۵۹ء) کی وفات کے بعد ایک عرصہ روزانہ اپنے مرحوم بھائی کے کام کو جاری رکھنے کے لئے سورج طلوع ہونے کے بعد ہمارے گھر بالخصوص ہمشیرگان کو تفسیر قرآن پڑھانے آیا کرتے اور تدریس سے فارغ ہو کر نماز اشراق وہیں پڑھتے۔ جس کے بعد وہ اتنی لمبی دعا کرتے جو عموماً ایک گھنٹہ پر مشتمل ہوتی۔ اس دوران کوئی کتنا ہی بلند مرتبہ ملاقاتی آجائے یا کوئی ایمرجنسی ہو جائے وہ اس کی پرواہ نہ کرتے اور اپنے معمول میں فرق نہ آنے دیتے۔ یہ معمول تو روزانہ کا تھا لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ سفر میں انہوں نے ساتھیوں سمیت ریل گاڑی آنے سے قبل نماز شروع کر دی اور اسی دوران

گاڑی سیٹی بجاتے آ گئی لیکن وہ نماز جلدی ختم کرنے کے بجائے مزید لمبی کر دیتے حتیٰ کہ گارڈ انہیں نماز میں مشغول دیکھ کر خود ہی گاڑی ان کے انتظار میں لیٹ کر دیتے تھے۔

(۱۰) تعلق باللہ

آپ کے تعلق باللہ کا یہ عالم تھا کہ زندگی بھر کبھی تہجد نہیں چھوڑی تھی، سفر میں بھی تہجد پڑھتے تھے اور منزل کا جو سپارہ ہوگا اسے تہجد میں ہی پڑھا کرتے تھے۔ بیماری کے عالم میں نقاہت بڑھ جانے کے باوجود خود ہی نماز پڑھاتے رہے اور سنت رسول ﷺ کے اس سچے شیدائی کو آخری وقت میں بھی وہ سنت نصیب ہوگئی جس پر بیماری کی ان آخری گھڑیوں میں خود حضور نبی اکرم ﷺ عامل تھے۔

مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری نے اپنی کتاب ''الرحیق المختوم'' میں نقل کیا ہے:

''ہفتہ یا اتوار کو نبی ﷺ نے اپنی طبیعت میں قدرے تخفیف محسوس کی۔ چنانچہ دو آدمیوں کے درمیان چل کر ظہر کی نماز کے لئے تشریف لائے۔''(۶۰)

بالکل اسی طرح حضور ﷺ کے اسوۂ حسنہ پر عمل کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ بھی نماز کی باجماعت ادائیگی کے لئے مسجد میں آتے رہے۔ بیماری کی ضرب کاری کے باوجود نماز تہجد اشراق اور نوافل کا سلسلہ جاری رہا۔ صرف اس دن ناغہ ہوا جس دن آپ کا انتقال ہوا۔(۶۱)

حافظ عبدالرحمٰن مدنی ان کے چھوٹے بھائی (ہمارے دادا) شیخ التفسیر حافظ محمد حسین کی وفات کے حوالے سے ان کے معمولات کا ذکر کرتے ہیں کہ یکم/دو اکتوبر ۱۹۵۹ء (جمعۃ المبارک) کی رات تھی کہ دادا مرحوم حافظ محمد حسین نہایت تشویشناک حالت میں تھے اس لئے تایا مرحوم نصف رات کے وقت اپنے گھر گئے لیکن صبح سحری کے وقت انہیں پھر بلالیا گیا کہ دادا مرحوم سکرات الموت میں تھے۔ محدث روپڑیؒ نے آتے ہی بھائی کو حدیث نبوی کے الفاظ "من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله دخل الجنة" تلقین کی اور فوراً تہجد کا وقت ختم ہوجانے کے خوف سے نماز میں مشغول ہوگئے کہ اسی حالت میں دادا مرحوم کا وصال ہوگیا لیکن محدث روپڑیؒ نے تہجد نہ چھوڑی۔

اسی طرح کا واقعہ ان کے بھتیجے ہمارے بڑے پھوپھا (خطیب ملت حافظ محمد اسماعیلؒ) کے جنازہ کا ہے کہ حافظ محمد اسماعیلؒ کی وفات بھی بروز جمعۃ المبارک ۱۲ شعبان المعظم ۱۳۸۲ھ/۴ جنوری ۱۹۶۲ء ہوئی جبکہ محدث روپڑیؒ منڈی راجووال ضلع اوکاڑہ خطبہ جمعہ کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ جب اس حادثہ کی خبر ملی تو منڈی راجووال سے جمعہ بعد فوراً واپس چلے آئے۔ جب وہ لاہور پہنچے تو پیارے بھتیجے کا جنازہ اسلامیہ کالج، ریلوے روڈ، لاہور کی وسیع گراؤنڈ میں تیار تھا صفیں لگ چکی تھیں اور شرکاء توقع کر رہے تھے کہ محدث روپڑیؒ پہنچتے ہی اپنے ہردلعزیز بھتیجے کے جسد خاکی کی طرف آئیں گے۔ لیکن انہوں نے ان کو دیکھنے کے بجائے پہلے پورے سکون کے ساتھ نماز عصر پڑھی پھر جنازہ کی طرف آئے۔ یہ واقعات بتاتے ہیں کہ وہ تعلق باللہ کو تمام تعلقات پر ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ محدث روپڑیؒ بطور نصیحت صحیح بخاری کی حدیث بنی اسرائیل کے تین یاروں کے غار میں بند ہوجانے والے واقعہ کا ذکر کرتے ہوئے بتاتے کہ اخلاص عمل کا واسطہ اللہ سے دعا کرتے ہوئے دیا جاسکتا ہے۔ اس واقعہ میں تیسرے شخص نے اپنے اخلاص عمل کے لئے جن دو

واقعات کا حوالہ دیا تھا ان میں سے ایک اس طرح ہے کہ وہ اپنے بھیڑ بکریوں کے غلہ کی نگرانی چھوڑ کر نماز پڑھ رہا تھا کہ اسی دوران ان پر بھیڑیا حملہ آور ہوگیا (جنگل والے جانتے ہیں کہ بھیڑیا کتنا بڑا نقصان کرتا ہے) لیکن اللہ کا یہ نیک بندہ سب کچھ جانتے ہوئے نماز میں مشغول رہا اور اللہ تعالیٰ سے دل میں باتیں کرتا رہا کہ اے اللہ! تیری ملاقات کو چھوڑ کر میں غلہ کی حفاظت کے لئے نہیں جانا چاہتا۔ ایسے اخلاص عمل محدث روپڑیؒ کے سامنے ہوتے جن کا وہ اہتمام کیا کرتے۔

اللہ تعالیٰ جنت میں آپکے درجات بلند فرمائے اور اخلاف کو آپکے نقوش حسنہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

......☆......

فصل دوم

محدث روپڑیؒ......خدمات

علمی خدمات

حافظ عبداللہ روپڑی کی تدریسی زندگی کا آغاز تو آپ کے مدرسہ عالیہ میں بطور طالب علم قیام کے دوران ہی ہو گیا۔ یہاں آپ پڑھتے بھی تھے اور پڑھاتے بھی تھے۔ایک سال بعد یہاں سے فارغ ہونے کے بعد آپ جماعت اہلحدیث کی دعوت پر روپڑ آئے تو وہاں کے لوگوں نے آپ کو روپڑ ہی میں قیام پر مجبور کیا لیکن آپ نے ان سے کہا کہ ابھی میں گھر نہیں پہنچا۔ والد صاحب سے مشورہ کر کے ہی اظہار رائے کر سکوں گا۔مولانا محمد صدیق بیان کرتے ہیں:

''جب آپ گھر پہنچے تو جماعت اہلحدیث روپڑ کا ایک وفد آپ کے والد محترم کی خدمت میں حاضر ہوا جس کی قیادت خلیفہ فضل الٰہی مرحوم کر رہے تھے۔ وفد نے آپ کے والد محترم کو بے حد مجبور کیا۔آخر کار انہوں نے اجازت دے دی اور آپ روپڑ تشریف لے آئے۔ ۱۹۳۸ء تک وہیں قیام کیا۔''(۶۲)

جو وفد آپ کے والد محترم کی خدمت میں حاضر ہوا۔اس نے جو مؤقف اختیار کیا اس کا خلاصہ یہ ہے:

''علاقہ چاروں طرف سے پچاس پچاس میل کفر و جہالت میں ڈوبا ہوا ہے۔ یہ علاقہ گرونانک کے بعد سکھوں کے گروبند سکھ کی جنم بھومی اور سکھوں کا بہت بڑا مرکز رہا ہے بلکہ کفر کا ایک گڑھ ہے اور مزید کفر پھیل رہا ہے۔ ایسے میں عبداللہ روپڑی جیسی شخصیت کی اشد ضرورت ہے۔آپ کی اس کوشش سے یہ علاقہ ایک اسلامی ریاست میں تبدیل ہو سکتا ہے۔''(۶۳)

جب وفد نے آپ کے والد محترم کو اس قدر مجبور کیا تو آخر کار آپ نے اجازت دے دی اور حافظ عبداللہ روپڑ تشریف لے گئے اور ۱۹۳۸ء تک وہیں قیام کیا۔ روپڑ اور اس کے نواح میں کئی سال ٹھوس علمی، اصلاحی اور تبلیغی کام کرنے کے سبب ہی شاید روپڑی آپ کے نام کا لاحقہ بن گیا۔ حالانکہ اصلاً آپ کمیر پوری اور خود کو امرتسری لکھا کرتے تھے۔(۶۴)

ا۔روپڑ میں خدمات

۱۹۱۵ء میں حافظ عبداللہ روپڑیؒ کو، جو ابھی کلیتاً تعلیم سے فارغ نہیں ہوئے تھے، مولانا ابوسعید محمد حسین بٹالویؒ کے ایماء پر روپڑ بلایا گیا اور ان سے وعدہ لیا گیا کہ فراغت کے بعد روپڑ میں اقامت کریں تاکہ درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا جا سکے۔ چنانچہ ۱۹۱۶ء میں مولانا (حافظ عبداللہ روپڑی) ''روپڑ'' تشریف فرما ہو گئے جب کہ خلیفہ فضل الٰہی ۱۹۲۰ء میں راہی ملک عدم ہوئے اور اپنی یادگار مسجد اور مدرسہ چھوڑ گئے۔(۶۵)

دارالعلوم عربیہ اسلامیہ کا قیام

روپڑ پہنچ کر حافظ صاحب نے ۱۹۱۶ء میں ہی خلیفہ فضل الٰہی کی معیت میں ''دارالعلوم عربیہ اسلامیہ'' کے نام سے ایک مدرسہ جاری کیا۔ جس نے جلد ہی تدریسی شہرت حاصل کر لی اور دور دراز سے طالب علم اس میں تعلیم کیلئے آنا شروع ہو گئے۔حتیٰ کہ حافظ صاحب سے فیض یاب ہونے والے بے شمار علماء نے متنوع علمی اور تبلیغی میدانوں میں مؤثر کردار ادا کیا جبکہ حافظ صاحب نے بھی روپڑ میں صرف تدریس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ہمہ جہت ذمہ داریوں میں دلچسپی لیتے رہے۔(۶۶)

دارالحدیث رحمانیہ دہلی کا تعلیمی انتظام

ابھی آپ کو روپڑ آئے ہوئے دو سال کا عرصہ ہی ہوا تھا کہ دارالعلوم دیو بند کے معیار پر شیخ عطاء الرحمٰن اور اس کے دوسرے اعزہ نے دہلی میں 'دارالحدیث رحمانیہ' کے نام سے ایک شاندار درس گاہ کی بنیاد رکھی۔ اس کے نظم ونسق اور درس و تدریس کے لئے ہندوستان بھر کے علماء میں سے منتظمین کی دوررس نگاہ نے آپ کا انتخاب کیا اور دعوت دی مگر آپ نے انکار کر دیا اور جماعت اہلحدیث روپڑ کی والہانہ عقیدت ومحبت کے پیش نظر ان سے جدا ہونا پسند نہ کیا البتہ منتظمین کی خواہش اور تمنا پر دارالحدیث رحمانیہ کا سالانہ امتحان (مع ادارہ تعلیم) اپنے ذمہ لے لیا۔ قریباً بائیس برس تک اس عظیم الشان دینی درس گاہ کے ممتحن رہے اور سینکڑوں علماء نے ان کے مبارک ہاتھوں سے دستار فضیلت باندھی۔ (۶۷)

۱۹۴۷ء میں تبادلہ آبادی کی وجہ سے دہلی کی اس عظیم الشان دینی درس گاہ کا وجود ختم ہو گیا۔

مدرسہ دارالحدیث کا افتتاح

جب حافظ عبداللہ روپڑیؒ جماعت اہلحدیث کی دعوت پر روپڑ چلے آئے تو آپ نے وہاں جاتے ہی ایک مدرسہ قائم کیا جس کا نام مدرسہ دارالحدیث رکھا۔ ان دنوں مدرسہ کے بجائے لوگ اس شخصیت کی کشش میں ہی تعلیم کے لئے آیا کرتے تھے جو مدرسہ میں نمایاں ہوتی اور شیخ الحدیث کہلاتی۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت مدرسہ کے نام کو امتیاز میں زیادہ دخل نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ سطور بالا میں مدرسہ ہذا کا نام 'دارالعلوم عربیہ اسلامیہ آیا ہے' اور یہاں مدرسہ دارالحدیث کا ذکر ہو رہا ہے جسے کئی جگہ 'مدرسہ اہلحدیث' بھی کہا گیا ہے۔ آج بھی دینی مدارس اگرچہ اداروں کے طور پر منظّم ہو رہے ہیں تاہم ابھی تک شخصیات کی بڑی کشش ہے۔

آپ کے شاگرد مولانا محمد صدیق مدرسہ کے افتتاح کی کارروائی یوں بیان فرماتے ہیں:

''جب آپ روپڑ تشریف لائے تو وہاں آپ نے دارالحدیث کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۱۶ء میں دارالحدیث کا افتتاح ہوا۔ نماز عصر کے بعد بخاری شریف شروع کی گئی، شیخ محمد عمر بن ناصر نجدی المعروف عرب صاحب مولوی محمد بن عبدالعظیم پسروری، مولوی دین محمد سنانوی مرحوم درس بخاری میں شریک ہوئے۔ مولوی نور محمد سکنہ ڈگری نے نسائی شریف شروع کی اس کے بعد تلامذہ کا یہ سلسلہ وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ (۶۸)

حافظ عبداللہ روپڑیؒ کا قائم کردہ یہ دینی مرکز بہت جلد ہی بام عروج تک پہنچ گیا۔ یہ مدرسہ قیام پاکستان تک اپنی پوری شان وشوکت کے ساتھ عرب وعجم کے طلباء کی علمی پیاس بجھاتا رہا۔ لیکن مرور ایام کے ساتھ اس پر زوال اس وقت آیا جب تقسیم ہند کا فیصلہ ہوا۔ تقسیم ہند کے فیصلہ تک تقریباً ۳۳ سال تک حافظ عبداللہ روپڑیؒ اس مدرسہ کے مہتمم رہے۔ اس عرصہ میں سینکڑوں طلباء نے علوم اسلامیہ حاصل کئے جن میں کئی بڑے بڑے مدارس اور بین الاقوامی جامعات میں تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ بعض تلامذہ نے آپ سے حصول علم کے بعد ہندو پاک کے علاوہ دیگر اسلامی ممالک میں بھی اپنے مدارس قائم کئے ہیں۔ ان علماء میں مولوی احمدؒ جنہوں نے مدینہ میں مدرسہ دارالحدیث کی تاسیس وترقی میں نمایاں کردار ادا کیا اور مولانا عبدالرحمٰن افریقی جو مدرسہ دارالحدیث مدینہ کے بانی ہیں، شامل ہیں۔ جن یونیورسٹیوں میں آپ کے شاگرد علمی انوار پھیلاتے رہے ان میں جامعہ الازہر، مصر اور مدینہ کی مشہور جامعہ اسلامیہ بھی شامل ہیں۔

۲۔امرتسر میں خدمات

مولانا احمد اللہ صاحب مرحوم اَمرتسر کے بڑے فعال حضرات میں سے تھے۔ انہوں نے امرتسر میں تین مسجدیں قائم کیں۔

(۱) مسجد مبارک (۲) مسجد قدس گلی ڈبگراں (۳) مسجد باغ والی

مولانا احمد اللہ نے اپنی زندگی میں محدث روپڑیؒ سے ان مساجد معہ ملحقہ جائیداد کا انتظام سنبھالنے کی فرمائش کی تھی۔ محدث روپڑیؒ خود بیان فرماتے ہیں: چونکہ روپڑ میں قیام ہو چکا تھا اور قیام کا بھی ابتدائی زمانہ تھا۔ روپڑ کی سکونت ترک کرنے اور امرتسر منتقل ہونے کو طبیعت نے پسند نہ کیا اور اسے (روپڑ کی جماعت اہلحدیث سے) بدعہدی کے مترادف خیال کیا اور مولانا احمد اللہ کی اس پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ تھوڑے عرصے بعد مولانا احمد اللہ وفات پا گئے۔ (۶۹)

مسجد مبارک کا انتظام اور مدرسہ اہل حدیث کا قیام:

۱۹۳۸ء میں جب آپ نے یہ دیکھا کہ روپڑ کی مسجد اور مدرسہ کا انتظام آپ کے بھتیجوں حافظ محمد اسماعیل اور حافظ عبدالقادر (روپڑی) نے سنبھال لیا ہے تو آپ نے مولانا احمد اللہ مرحوم کی تمنا کو عملی جامہ پہنانے کا ارادہ کر لیا۔ اتفاق کی بات ہے کہ مسجد مبارک امرتسر کے امام وخطیب مولانا عبداللہ پٹوی وفات پا گئے تھے تو مسجد میں مدرسہ اہلحدیث جاری کیا۔ درس وتدریس اور خطابات وامامت کا یہ سلسلہ اگست ۱۹۴۷ء تک بدستور جاری رہا۔

قیام پاکستان کے وقت محدث روپڑیؒ اسی مسجد مبارک امرتسر میں اعتکاف بیٹھے ہوئے تھے جب ملک تقسیم ہو گیا۔ ۱۵/ اگست ۱۹۴۷ء مطابق ۲۷ رمضان المبارک ۱۳۶۷ھ بروز جمعہ مسجد پر سکھوں اور ہندوؤں نے حملہ کر دیا اس حملہ کے نتیجے میں آپ کی چار بیٹیاں رقیہ، مریم، سعیدہ، عزیزہ اور ایک بیٹا حامد ان ظالموں کے ہاتھوں وہیں شہید ہو گئے۔ (۷۰)

قیام پاکستان سے قریباً ۱۰ سال قبل روپڑ کا کام اپنے برادر زادہ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کے سپرد کر کے آپ نے اپنے اہل وعیال سمیت مسجد مبارک میں رہائش اختیار کر لی تھی۔ (۷۱)

قیام پاکستان کے موقع پر جو تکالیف آپ نے خاندان اور رفقاء سمیت برداشت کیں ان کا بیان گزر چکا ہے۔ قیام پاکستان کے وقت آپ کے تمام مدارس تقریباً بند ہو چکے تھے۔ کیونکہ فسادات عام پھیل چکے تھے۔ ہندوستان کے امرتسر جیسے شہر میں کسی بھی دینی مدرسہ کا قائم رہنا ناممکن تھا، چنانچہ تمام مدارس ختم ہو گئے، امرتسر میں قائم درسگاہ سے ملحقہ ایک عظیم الشان شاہی مسجد تھی جسے مغلوں سے قبل کسی مسلمان بادشاہ نے تعمیر کروایا تھا۔ اب یہ 'مسجد عالی' کے نام سے معروف تھی۔ اس مسجد سے ملحقہ ایک عظیم الشان لائبریری تھی جس کی لاکھوں کتابوں میں عالم اسلام کی نایاب کتب کا ایک بیش بہا ذخیرہ موجود تھا اس وقت اس نادر لائبریری کی ایک ایک کتاب کئی کئی ہزار روپے کی تھی۔ اور بہت سی کتابوں کے نایاب قلمی نسخے ان کے علاوہ تھے۔ یہ ہندوستان کی ایک عظیم لائبریری تھی۔ جسے قیام پاکستان کے وقت محدث روپڑیؒ پر حملہ کے ساتھ ہی ہندوؤں اور سکھوں نے جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا۔ (۷۲)

حضرت محدث روپڑیؒ کے بیٹے حافظ محمد جاوید کے بیان کے مطابق یہ خاندان لٹتا پٹتا ۱۹۔ افراد کی شہادت کے بعد لاہور پہنچا تھا۔(۷۳) لیکن محدث روپڑیؒ نے ان شہادتوں کو صبر وشکر کے ساتھ برداشت کیا اور اللہ کی اس آزمائش میں پورے اترے گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آمدہ مصائب وآلام کو خندہ پیشانی سے قبول کیا۔

۳۔ لاہور میں خدمات:

حضرت محدث روپڑیؒ نے لاہور آنے کے بعد ریلوے اسٹیشن کے قریب ایک وسیع قطعہ زمین حاصل کیا۔ لاہور چونکہ پنجاب میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے اس لئے روپڑی خاندان نے اس کارخیر کی خاطر اس کو موزوں ترین سمجھا۔ اسٹیشن کے قریب ہونے کی وجہ سے آمدورفت کے لئے بھی جگہ نہایت موزوں تھی۔

جامع مسجد قدس

۱۹۴۸ء میں چوک دالگراں لاہور کے قریب برانڈرتھ روڈ اور ریلوے روڈ کے سنگھم پر آپ نے ایک عظیم الشان مسجد کی بنیاد رکھی۔ یہ جامع مسجد قدس کے نام سے معروف ہے۔ اس مسجد کی تعمیر اور آبادکاری میں روپڑی خاندان کو کن مشقتوں اور قربانیوں سے گذرنا پڑا اس کی تاریخ طویل ہے۔ اس سلسلہ میں آپ کے برادر خورد شیخ التفسیر حافظ محمد حسینؒ جان کنی کے مراحل سے گذرے اور تعمیر مسجد کے سلسلے میں ان کے بھتیجے خطیب ملت حافظ محمد اسماعیلؒ نے بڑی مشقتیں اٹھائیں۔ ویسے موت تو قضاء وقدر کے فیصلوں سے ہی آتی ہے لیکن دونوں بزرگوں کی اس مرکز کی آبادکاری کے ابتدائی مراحل میں ہی رحلت کو ان قربانیوں کا نتیجہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ جن کے وصال کے بعد اس مسجد میں ہمیشہ پانچوں وقت کی نماز محدث روپڑی تاحیات پڑھاتے رہے اور جمعہ عموماً مناظر اسلام حافظ عبدالقادر روپڑیؒ پڑھاتے رہے البتہ بسا اوقات جمعہ آپ خود پڑھایا کرتے۔ جو علمی نکات سے لبریز ہوتا۔ اس مرکز کا خطبہ جمعہ سننے کے لئے لوگ دور دراز سے سینکڑوں میل کا سفر طے کرکے آتے۔ ڈاکٹر حبیب الرحمٰن کیلانی* بیان کرتے ہیں:

> ''میں ان دنوں نشتر میڈیکل کالج ملتان میں زیر تعلیم تھا۔ مسجد قدس میں خطبہ جمعہ سننے کے لئے میں اور میرے چند ساتھی ہر ہفتہ ملتان سے لاہور آیا کرتے، مسجد میں اتنا رش ہوتا کہ ہمیں بمشکل وضو کرنے والے نلکوں کے پاس جگہ ملتی۔''(۷۴)

جامعہ اہل حدیث، لاہور

اس مسجد سے ملحق ۱۹۵۶ء میں جامعہ اہل حدیث کے نام سے ایک درسگاہ بھی قائم کی گئی جس کے تدریسی استحکام میں تو زیادہ دخل شیخ التفسیر حافظ محمد حسینؒ کا تھا جن کی وفات کے بعد محدث روپڑیؒ نے مدیر تعلیم ان کے بیٹے حافظ عبدالرحمٰن امرتسری (مدنی) کو بنا دیا۔ بعد ازاں انہیں ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث کے ایڈیٹر کی ذمہ داری بھی سونپ دی۔ ان کاموں کی سرپرستی پہلے محدث روپڑیؒ خود اور پھر حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کرتے رہے۔ اس علمی مرکز میں تدریس کے علاوہ دعوتی اور تربیتی سلسلوں کا اہتمام بھی ہوتا تھا۔ دور دراز سے علماء اور مبلغین کی آمدورفت کا ایک جمگھٹا رہتا تھا لہٰذا اس مسجد اور مدرسہ وغیرہ کو ایک جماعتی مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔ تربیتی مقاصد کے لئے حضرت محدث روپڑیؒ نے

درس تفسیر القرآن کا ایک منصوبہ بنایا۔ آپ ہر سال شعبان اور رمضان میں تفسیر القرآن کا دورہ کروایا کرتے تھے۔ جس میں دوسرے مدارس سے فارغ طلباء شرکت کیا کرتے تھے۔ کئی دفعہ آپ نے یہ دورہ دوسرے شہروں میں بھی خود کروایا تھا۔ جو ان کی رحلت کے بعد بھی ان کے شاگردوں کے ذریعے رواں دواں رہا۔

دورہ تفسیر القرآن

دورہ تفسیر القرآن کے لئے جامعہ اہل حدیث میں ۱۵ فروری بروز سوموار ۱۹۶۰ء ایک افتتاحی تقریب منعقد ہوئی۔ اس تقریب میں لاہور اور دوسرے شہروں کے علماء کرام نے بھی شرکت کی ان میں

علامہ علاؤ الدین صدیقی	پروفیسر علم الدین سالک
سید محمد داؤد غزنوی	سید محمد اسماعیل غزنوی
حافظ نذر احمد	مولانا محمد حسین شیخو پوری
سید عبد الغنی شاہ آف کامونکی اور	مولانا محمد رمضان لاہوری قابل ذکر ہیں۔

اس درس میں تقریباً ۵۰ طلباء نے شرکت کی۔ تمام طلباء کاغذ پنسل لے کر حلقہ کی صورت میں بیٹھ گئے اور مہمان بھی حلقہ کی صورت میں بیٹھے رہے اور محدث روپڑیؒ نے تفسیر القرآن کا درس دیا۔ اس کے بعد بعض علماء نے تقاریر کیں۔ حضرت العلام نے سورۃ الفاتحہ سے تفسیر القرآن کا آغاز کیا آپ کا انداز بہت سادہ، سلیس، قابل فہم، آسان اور پُر اثر تھا۔ آپ نے تفسیر اس انداز سے کی کہ یہ ثابت ہوگیا کہ اس سورت میں قرآن مجید کے جملہ مضامین ایجاز واختصار کے ساتھ جمع کر دیئے گئے ہیں۔ (۷۵)

عام طور پر یہ دورہ ۱۴ شعبان سے شروع ہوکر رمضان المبارک کے آخر تک جاتا۔ بعض مرتبہ ۱۵،۱۵ روز ایک ہی آیت کی تفسیر بیان کی جاتی۔ ایک سال ۱۴ شعبان ۱۳۸۵ھ/ یکم فروری ۱۹۶۵ء سے شروع ہوکر ۲۷ رمضان المبارک تکجاری رہنے والے دورہ تفسیر القرآن میں حافظ عبداللہ روپڑیؒ آیات کی روشنی میں مسائل وراثت بیان کیے۔ (۷۶)

درس بخاری شریف کا امتیاز

ویسے تو جامع صحیح بخاری ہر بڑی درسگاہ میں اہتمام سے پڑھائی جاتی ہے۔ محدث روپڑی بھی ہمیشہ بخاری شریف خود پڑھاتے لیکن محدث روپڑیؒ کا درس بخاری جس امتیازی شان کا حامل تھا اس کے لئے ملک بھر سے دوسرے مدارس کے طلبہ بلکہ علماء جوق در جوق شرکت کیا کرتے جس کا ہفت روزہ تنظیم اہل حدیث لاہور میں اس کے مدیر حافظ عبدالرحمٰن امرتسری (حال مدنی) نے یوں اعلان کیا تھا:

> بہت سے مدارس سے فارغ التحصیل علماء نے لکھا ہے:
>
> بخاری شریف کی عظمت کے پیش نظر حدیث کی یہ سب سے بڑی اور اہم کتاب محدث زماں، مفتیٔ دوراں حضرت العلام مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑیؒ سے پڑھنا چاہتے ہیں اس لئے اعلان کیا جاتا ہے:
>
> آئندہ سال جامعہ اہلحدیث لاہور میں بخاری شریف کا سبق حضرت العلام پڑھائیں گے۔ ان شاء اللہ اس کے علاوہ دو سبق اور بھی حضرت نے پڑھانے منظور فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ حضرت کو توفیق فرمائے۔ (۷۷)

جب موصوف اس جامعہ کے شیخ الحدیث تھے تو اس جامعہ کو دیگر جامعات پر کئی لحاظ سے فوقیت حاصل تھی جو نہ صرف پاکستان میں بلکہ بیرون ملک بھی نمایاں تھی کہ مدینہ یونیورسٹی کھلنے کے فوراً بعد سب سے پہلا طلباء کا کوٹہ اسی جامعہ کو دیا گیا اور سب سے پہلا اسناد کا معادلہ بھی اسی جامعہ اور اس کی شاخوں کا منظور ہوا۔(۷۸) دو طلباء کا کوٹہ تھا لیکن ایک سال دو طلباء سے زیادہ خصوصی طور پر حافظ عبدالرحمٰن امرتسری (مدنی) کو براہ راست اعلیٰ تعلیم کے لئے داخلہ منظور کیا گیا۔ سب سے پہلے جن دو طلباء کو داخلہ ملا وہ حافظ ثناء اللہ (شیخ الحدیث مدنی) اور (مولانا) عبدالسلام کیلانی تھے جن کو سعودی عرب بھیجتے وقت ایک شاندار تقریب کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں پاکستان کے ممتاز علماء اور دانشور شریک ہوئے تھے ان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور استاذ الاساتذہ حافظ محمد گوندلویؒ مہمان خصوصی تھے۔

مختلف مدارس کا تعلیمی انتظام وانصرام

جماعتی خدمات کے طور پر حافظ عبداللہ روپڑیؒ کئی دیگر مدارس کی سرپرستی بھی فرماتے اور اس حوالے سے مدارس کی کارکردگی کا جائزہ بھی لیتے رہتے۔

مدرسہ دارالحدیث (رجسٹرڈ) راجووال تحصیل دیپالپور ضلع منٹگمری (حال ساہیوال) پر تبصرہ فرماتے ہوئے آپ نے د رج ذیل الفاظ تحریر فرمائے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ میں نے مدرسہ دارالحدیث وحفظ القرآن (رجسٹرڈ) راجووال ضلع منٹگمری کا متعدد بار امتحان لیا اور معائنہ کیا، مدرسہ کے حساب وکتاب کی پڑتال کی۔ حساب وکتاب ہر لحاظ سے قابل اطمینان ہے۔ مولانا محمد یوسف صاحب اس مدرسہ کے ناظم ہیں۔ آپکے حسن انتظام کا نتیجہ ہے کہ مدرسہ کے امتحانی نتائج کامیاب ہیں۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ اس مدرسہ کو قائم ودائم رکھے اور جملہ معاونین کے لئے ذریعہ نجات اخروی بنائے۔ آمین

عبداللہ امرتسری روپڑیؒ، ۱۵ شعبان المعظم ۱۳۸۲ھ، مطابق ۱۲ جنوری ۱۹۶۳ء (۷۹)

تلامذہ

آپ سے فیض یاب ہونے والے لوگوں کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہے۔ چونکہ آپ مسلسل ۵۰ سال (۱۹۱۴ء سے ۱۹۶۴ء تک) دین اسلام کی خدمت میں مصروف رہے۔ اس لئے آپ کے تلامذہ کی تعداد کا صحیح اندازہ لگانا تو مشکل ہے۔ تاہم آپ کے بعض معروف شاگرد حسب ذیل ہیں: (۸۰)

۱۔ مولانا احمد دہلوی (بانی مدرسہ دارالحدیث، مدینہ منورہ جو اب مدینہ یونیورسٹی کا حصہ ہے)
۲۔ مولانا عبدالرحمٰن افریقی (مہتمم مدرسہ دارالحدیث، مدینہ منورہ)
۳۔ شیخ عبداللہ الابیض عرب (جامعہ الازہر، مصر)
۴۔ مولانا محمد بن عبدالعظیم پسروری
۵۔ شیخ محمد عمر بن ناصر نجدی (عرب صاحب)
۶۔ مولانا دین محمد سنانوی
۷۔ شیخ الحدیث مولانا عبدالجبار کھنڈیلوی
۸۔ شیخ التفسیر حافظ محمد حسین امرتسری (برادر خورد)
۹۔ مولانا سید محمد، چونیاں
۱۰۔ مولانا شہاب الدین کوٹلوی

۱۱۔ حافظ محمد اسماعیل روپڑی (برادرزادہ)
۱۲۔ حافظ عبدالقادر روپڑی (برادرزادہ)
۱۳۔ ابوالسلام مولانا محمد صدیق سرگودھوی
۱۴۔ سید بدیع الدین شاہ راشدی
۱۵۔ حافظ مسعود احمد روپڑی (پسر)
۱۶۔ مولانا حافظ عبدالرحمٰن مدنی (برادرزادہ)
۱۷۔ مولانا عبدالسلام کیلانی
۱۸۔ مولانا حافظ ثناء اللہ سرہالوی (مدنی)
۱۹۔ مولانا حبیب الرحمٰن شاہ، راولپنڈی
۲۰۔ حافظ مقبول احمد مدنی
۲۱۔ علامہ محمد یوسف کلکتوی
۲۲۔ مولانا محمد اشرف سندو (بلوکی)
۲۳۔ مولانا حافظ عبدالرحمٰن کمیرپوری (برادرِخورد)
۲۴۔ پروفیسر عبدالرحمٰن لدھیانوی
۲۵۔ شیخ الحدیث مولانا عبدالمنان نور پوری
۲۶۔ شیخ القرآن مولانا محمد حسین شیخوپوری
۲۷۔ پروفیسر محمد اسلم، پنجاب یونیورسٹی
۲۸۔ حضرت مفتی محمد حسن (بانی جامعہ اشرفیہ لاہور)
۲۹۔ پروفیسر حافظ عبداللہ بہاولپوری
۳۰۔ حافظ ابراہیم کمیرپوری
۳۱۔ مولوی نور محمد ساکن ڈگری
۳۲۔ مولوی عبدالرحمٰن بن محمد (محشی نسائی)
۳۳۔ مولانا عبدالعلیم ٹونکی
۳۴۔ مولانا ابوبکر بنگالی
۳۵۔ مولانا محمد یوسف بنگالی
۳۶۔ مولانا عبدالقیوم بردوانی
۳۷۔ مولانا قادربخش بازید پوری (پٹیالوی)
۳۸۔ مولانا شہاب الدین کوملوی
۳۹۔ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی
۴۱۔ شیخ الحدیث مولانا محمد کنگن پوری (معاون تحفۃ الاحوذی)
۴۲۔ حافظ عبدالوحید روپڑی (برادرزادہ)
۴۳۔ حافظ محمد جاوید روپڑی (پسر)

خواتین فاضلات کی ایک بڑی تعداد آپ کی شاگرد ہے جن میں آپکی بیٹیاں اور بھتیجیاں بھی شامل ہیں۔

تحریکی وملی خدمات

محدث روپڑیؒ کا خاندان بالاکوٹ کی تحریک جہاد سے وابستہ تھا۔ اس لئے سکھوں کے علاوہ برطانوی استعمار کے دور میں اسے کئی قربانیوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اپنی اذصل رہائش گاہ ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ کو چھوڑ کر کمیر پور تحصیل انبالہ ضلع امرتسر ہجرت کرنا پڑی۔ کمیر پور جس کے گردونواح میں سکھ کافی کثرت سے آباد تھے میں بھی اس خاندان کو سکھوں کی کشمکش سے نجات نہ مل سکی جس کی اصل بنیاد تو مذہبی کھچاؤ ہی تھا لیکن بہانہ بہانہ سے زمینداری کے جھگڑے کی صورت بھی اختیار کرتا رہا۔ جس میں کمیر پور کی قیادت محدث روپڑی کے والد میاں روشن دین کرتے تھے اور جنگجوؤں میں ان کے بڑے بھائی رحیم بخش اور چچا زاد بھائی عبدالعزیز (عرف بھگا) پیش پیش تھے۔ اسی طرح چونکہ محدث روپڑی کا خاندان ولی اللٰہی تحریک جہاد اور اجتہاد سے متاثر تھا۔ لہذا پنجاب کے ضلع انبالہ کی تحصیل ٹیپالہ اور اس کے قرب و جوار روپڑ وغیرہ جہاں محدث روپڑی دینی خدمات انجام دے رہے تھے، سکھوں کا خاص نشانہ تھا جہاں سکھوں اور ہندوؤں کا رویہ انتہائی جارحانہ تھا۔ انہوں نے روپڑ اور گردونواح میں مسلمانوں کی کمزوری دیکھ کر' گائے کے ذبیحہ' کو بند کرنے کی کوشش کی۔ اس علاقہ میں گوجرنسل کے لوگ کافی تعداد میں آباد تھے۔ جو کم خواندگی کے باوجود دلیر تھے۔ جب ہندوؤں اور سکھوں کا سیاسی اثر ورسوخ علاقہ کی انتظامیہ کی تائید حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا نظر آیا تو محدث روپڑیؒ نے اس قضیہ کو حل کرنے کا عزم کر لیا محدث روپڑیؒ نے حکمت وتدبر سے وہاں رسوخ رکھنے والی شیخ برادری کی حمایت بھی حاصل کر لی۔ جب سکھوں کو اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے اپنا جبر قائم رکھنے کے لئے بھرپور تیاری کر لی۔ اس بارے میں ۱۹۲۸ء کا سال بڑا سنگین تھا جب جب علاقہ 'ملک پور' میں قربانی کے مسئلے پر فریقین میں ٹھن گئی۔ مسلمان ہر قیمت پر عید الاضحیٰ کے موقع پر گائے کی قربانی کا راستہ کھولنا چاہتے تھے جب کہ سکھ اور ہندو طاقت کے زور پر انہیں دبانے پر تلے ہوئے تھے۔ مسلمانوں نے شدید خطرہ کے پیش نظر قربانی کی گائیوں کو ایک احاطہ میں بند کر دیا اور ان پر نگران مقرر کر دیئے۔ سکھوں نے یہ صورتحال دیکھتے ہوئے مسلمانوں کے گرد اپنا حصار قائم کر لیا تاکہ اردگرد کے مسلمان قربانی کیلئے وہاں نہ پہنچ سکیں۔ سکھ ہزاروں کی تعداد میں مسلح تھے اور مسلمان بھی اللہ تعالیٰ کی خاطر قربانی کیلئے پرعزم تھے۔ مسلمانوں کے سربراہ محدث روپڑی تھے۔ جو دیکھنے میں تو معمولی قد وقامت اور نحیف جسم کے مالک تھے لیکن عزم کے پہاڑ بنے ہوئے تھے۔ اس موقع پر مسلمانوں کے درمیاں محدث روپڑی کی تقریر غزوۂ بدر کا نقشہ پیش کر رہی تھی۔ مختصر یہ کہ مسلمان احاطہ میں بند قربانی کی گائیوں کو ذبح کرنے کیلئے پہنچ گئے۔ تو بھگدڑ میں سکھ احاطہ سے ذرا دور مسلمانوں کے ایک ہجوم پر اپنا خوفناک اسلحہ لے کر حملہ آور ہو گئے۔ اس حملہ کی تاب نہ لاتے ہوئے یہ ہجوم تو منتشر ہو گیا لیکن گائیوں کی ذبح کرنے والی ٹولی کیلئے موقع آسان ہو گیا اور انہوں نے تمام گائیں سکھوں کے واپس لوٹنے سے پہلے پہلے ذبح کر ڈالیں اور وہاں سے محفوظ نکل گئے۔ سکھوں کو اپنی غلطی کا احساس جب ہوا تو اسی دوران میں وہی منتشر مسلمان دوبارہ اکٹھے ہو کر سکھوں کے دفاع کے لئے جمع ہو گئے۔ اس جنگ میں سینکڑوں سکھ مارے گئے جب کہ شہید ہونے والے مسلمان چند ایک ہی تھے یہ لڑائی تاریخ میں 'ملک پور کی لڑائی' کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے جرنیل اعظم محدث روپڑی ہی تھے۔

درحقیقت پہلے کمیر پور، پھر روپڑ میں سکھوں کے ساتھ مسلمانوں کی دشمنی، جن کی قیادت محدث روپڑی کا خاندان کر رہا تھا، ہی تحریکِ پاکستان میں شدید کھچاؤ کا باعث بھی بنی۔ اگرچہ مسلمان فریق اسلامی مقصد جہاد کا حامل ہوتے ہوئے اپنی ایمانی قوت سے دونوں جگہ دفاع کرتا رہا لیکن تقسیم ہند کے وقت سکھوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ محدث روپڑیؒ کے خاندان سے اپنی دشمنی کا بدلہ لیں جیسا کہ اس خاندان کی امرتسر میں ۱۹ شہادتیں اور روپڑ میں ان پر شدید سختیوں کا ذکر ہو چکا ہے۔

محدث روپڑی ذہنی طور پر جہاد بالا کوٹ کی تحریک سے وابستہ ہونے کے باوجود یہ رائے رکھتے تھے کہ حالات کی تبدیلی میں جہاد کی صورت صرف قتال ہی نہیں ہے بلکہ دوسری سیاسی تدابیر جو اسلام اور مسلمانوں کے غلبے کے لئے مفید ہو سکیں، انہیں بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے لہٰذا انہوں نے ہندوستان عموماً اور پنجاب خصوصاً میں موجود سیاسی لہر سے بھی بے اعتنائی نہیں برتی بلکہ تحریک آزادی وطن میں بھی نمایاں کردار ادا کیا۔

بیسویں صدی عیسوی دنیا بھر میں سیاسی لحاظ سے ایک خاص اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس صدی میں بہت سے ممالک میں آزادی کی تحریکیں اٹھیں اور کامیابی سے ہمکنار ہوئیں۔ ان تحریکوں کے باعث دنیا بھر کا نقشہ تبدیل ہو کر رہ گیا اور بہت سے ممالک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تبدیل ہو کر رہ گئے اور کئی چھوٹی چھوٹی ریاستوں نے بڑے ممالک سے الحاق کر لیا۔ یہاں تحریک پاکستان کے حوالے سے بیسویں صدی کے چوتھے عشرے کی صورتحال کا تذکرہ مناسب ہوگا۔

چالیس کے عشرے میں جنگ عظیم دوم نے دنیا بھر کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔ اس جنگ کی وجہ سے برطانیہ کی اقتصادی، سیاسی اور عسکری قوت کمزور ہو چکی تھی اور برصغیر پر اس کے پنجے ڈھیلے ہو رہے تھے۔ ادھر برصغیر میں تقریباً تمام مذاہب کے لوگ انگریزوں سے آزادی حاصل کرنے کی خاطر خود کو ایک وحدت کے طور پر پیش کر رہے تھے لیکن بعد میں مسلم لیگ نے دوقومی نظریہ پیش کر دیا جس کی رُو سے اسلام دیگر مذاہب سے مختلف عقیدہ وتہذیب کا حامل دین ہے۔ اگرچہ قبل ازیں ہندو، سکھ، عیسائی اور مسلمان سب ہی اکٹھے میدان عمل میں تھے اور کانگریس، ہندومہا سبھا، احرار اور مسلم لیگ وغیرہ سیاسی پارٹیاں بھی اپنے آپ کو متعارف کروا چکی تھیں۔ سب پارٹیاں اپنے اپنے منشور عوام کے سامنے رکھ کر ان کو اپنے ساتھ ملانے کی سرتوڑ کوششوں میں مصروف تھیں۔

حضرت محدث روپڑیؒ اپنے علاقے کی مشہور ومعروف سماجی اور مذہبی شخصیت تھے۔ لوگ آپ کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ جو بات آپ کے منہ سے نکل جاتی اس کو سر آنکھوں پر رکھتے۔

مسلم لیگ اور دیگر جماعتوں نے آپ کی اس اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ کی حمایت حاصل کرنے کی کوششیں شروع کر رکھی تھیں۔ لیکن آپ نے ابھی کسی پارٹی کے حق میں فیصلہ نہ کیا تھا کہ امیر المجاہدین مولانا فضل الٰہی اور ان کے ساتھیوں نے آپ سے ملاقاتیں کیں۔ امیر المجاہدین نے اکابرین مسلم لیگ کی ملاقاتوں اور قائداعظم سے معاہدے کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ ''مسلم لیگ آپ کے مشن کو پورا کرنے کے لئے تیار ہے اور پاکستان کو ایک اسلامی ریاست بنا

کہ اس میں شریعت اور اسلام کے نفاذ کو تسلیم کرتی ہے لہٰذا ان حالات میں ہمیں تحریک پاکستان اور مسلم لیگ کی حمایت کرنی چاہیئے۔ (۸۱)

مسلم لیگ سے اتحاد

محدث روپڑیؒ کی خدمت میں تمام سیاسی جماعتوں کے نمائندے اپنے اپنے موقف لے کر آتے اور آپ کے تعاون کے خواہاں ہوتے۔ان میں مسلم لیگ کے نمائندے زیادہ پیش پیش تھے۔

بالآخر محدث روپڑیؒ غور وخوض کے بعد اس فیصلے پر پہنچے کہ وہ جماعتیں جو غیر مسلموں کے اشتراک سے وجود میں آئی تھیں یا وہ جو غیر مسلموں کے ساتھ کسی معاہدہ میں شامل تھیں وہ مسلمانوں اور اسلام کے لئے کبھی مخلص نہیں ہوسکتیں اور تحریک مجاہدین کی ڈیڑھ سو سالہ جدوجہد کی حقیقی معاون نہیں بن سکتیں۔لہذا آپ نے مشاورت کے بعد مسلم لیگ کے مشن کو مجاہدین کے مشن سے قریب تر پایا۔

تحریک پاکستان کے مخالف علماء کا توڑ کرنے کیلئے پاکستان اور مسلم لیگ کے حق میں باقاعدہ فتویٰ جاری کر دیا (۸۲)

آپ کے فتوے اور آپ کے اعلان کو دیکھتے ہوئے عوام جوق در جوق مسلم لیگ کے تعاون اور امداد کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے اور ہر طرف پاکستان کا مطلب کیا 'لا الہ الا اللہ' کے نعرے بلند ہونے لگے۔آپ نے اپنے پیروکاروں اور عقیدت مندوں کے علاوہ اپنے خاندان کو بھی اس فریضے کی ادائیگی کے لئے متعین کر دیا چنانچہ عوام کے پُر زور اصرار پر حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کو مسلم لیگ روپڑ ڈویژن کی صدارت کے لئے اجازت دے دی۔

۱۹۴۶ء کے انتخابات میں، مسلم لیگ کے نمائندوں کو، محدث روپڑیؒ کی طرف سے حمایت کا اعلان ہونے کے بعد لوگوں نے ووٹ کے ساتھ نوٹ بھی دیئے اور علاقے کا ایک ووٹ بھی فریق مخالف کو نہ مل سکا اور مسلم لیگ کو مکمل حمایت حاصل رہی۔محدث روپڑیؒ کے مسلم لیگ کی حمایت کے اعلان کے بعد عوام نے بڑھ چڑھ کر مسلم لیگ کے جلسوں میں حصہ لینا شروع کر دیا۔آپ کے بھتیجے اور داماد حافظ عبد القادر روپڑیؒ خصوصی طور پر مسلم لیگ کی قیادت کر رہے تھے۔ یونینسٹ پارٹی نے شکست کے خطرہ کو بھانپتے ہوئے ایک ذمہ دار افسر کو حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کے پاس بھیجا۔جس نے ان سے دو ہفتے کے لئے مسلم لیگ کے الیکشن کے کام کو چھوڑ کر روپوش ہو جانے کی درخواست کی۔اس کے بدلہ میں اس دور کی بھاری رقم ایک لاکھ روپے کے آلوؤں کے پرمٹ کی پیش کش بھی کی۔مزید کئی طریقوں سے آپ کو پھسلانے کی کوشش کی لیکن آپ نے انکار کر دیا۔

محدث روپڑیؒ کی اجازت کے بعد حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کی قیادت میں جلسے جلوس مسلمانوں میں اتحاد کا باعث بنے اور حنفی، دیوبندی، بریلوی اور اہلحدیث کے امتیازات کو ختم کرتے ہوئے عوام نے مسلم لیگ اور پاکستان کا مطلب کیا لا الہ الا اللہ کو یاد کر لیا تھا۔ چنانچہ ۱۹۴۶ء کا جمعۃ الوداع تمام مسالک کے مسلمانوں نے یکجا ہو کر ایک کھلے میدان میں ادا کیا۔ خطبۂ جمعہ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ نے دیا اور جمعہ کی نماز بھی انہوں نے پڑھائی۔ یہ روپڑ میں مسلم لیگ کی ایک عظیم کامیابی کی ہے۔ (۸۳)

تبلیغی اجتماعات کی سیاسی اجتماعات میں تبدیلی

تحریک پاکستان کے حق میں اعلان سے قبل روپڑ میں عرصہ دراز سے سالانہ سہ روزہ تبلیغی اجتماع منعقد ہوا کرتا تھا۔ جس میں برصغیر کے علاوہ دیگر ممالک کے علماء اور مندوبین شریک ہوتے تھے۔ اس اجتماع میں ملک بھر کے ہزاروں لوگ شرکت کرتے تھے۔ ان اجتماعات میں جہاں مولانا محمد جونا گڑھیؒ، مولانا ابراہیم میر سیالکوٹیؒ، مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ، مولانا اسماعیل گجرانوالہؒ، قاضی سلیمان منصور پوریؒ اور مولانا عبدالجبار کھنڈیلویؒ جیسے علماء کرام کی شرکت قابل ذکر ہے۔ وہاں امیر شریعت مولانا عطاء اللہ شاہ بخاریؒ اور مولانا علی محمد صمصام جیسے خوش بیان خطیبوں اور واعظوں کی شمولیت بھی یادگار ہے۔ یہی اجتماعات اور کانفرنسیں بالآخر تحریک پاکستان کے لئے سیاسی اجتماعات میں تبدیل ہوگئیں۔ ۱۹۴۶ء کے اس سالانہ اجتماع میں لاکھوں شرکاء کے سامنے محدث روپڑیؒ نے الیکشن میں مسلم لیگی راہنماؤں کی کھلم کھلا حمایت کا اعلان کردیا جس کے نتیجے میں سردار شوکت حیات، صوفی عبدالحمید، چودہری محمد حسین لدھیانوی انتخاب میں کامیاب ہوگئے تھے۔ [۸۴]

حافظ عبدالقادر کی گرفتاری اور رہائی

الیکشن ۱۹۴۶ء میں مسلم لیگ کی بے مثال کامیابی کے بعد یونینسٹ پارٹی نے منفی ہتھکنڈے شروع کردیئے اور اپنی وزارت تشکیل دینے کے لئے دھاندلی کا پروگرام بنایا جس کو مسلم لیگ نے ناکام بنانے کی کوشش کی تو ہزاروں لوگوں کو گرفتار کر کے جیل میں ڈال دیا گیا جن میں حافظ عبدالقادر روپڑیؒ بھی شامل تھے۔ سب پر سنگین مقدمات قائم کر کے سزا سنادی گئی۔ کچھ لوگوں کو چھ ماہ اور کچھ کو ایک سال کی سزا سنائی مگر حافظ عبدالقادر کو سات سال کی سزا سنائی گئی تاہم کچھ عرصہ بعد آپ کو رہائی مل گئی۔ [۸۵]

آہستہ آہستہ ہندوستان میں فسادات پھیلنا شروع ہوگئے اور ہندو اور سکھ مسلمانوں کے خلاف سرگرم ہوگئے۔ قیام پاکستان کے اعلان کے بعد ایک مرتبہ پھر گرفتاریاں شروع ہوئیں۔ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کو بھی گرفتار کرنے کی کوشش کی گئی لیکن آپ چھاپہ سے چند منٹ قبل گھر سے نکل گئے تھے مگر ان کی روپوشی پر پولیس کو انہیں گولی مارنے کا حکم دے دیا گیا۔ [۸۶]

تحفظ ختم نبوت اور محدث روپڑیؒ

انیسویں صدی کے آخر میں طاغوتی طاقتوں نے اسلام کو اندرونی طور پر کھوکھلا کرنے کے لئے ایک طریقہ کار اختیار کیا۔ یہ ہتھکنڈا مرزا 'غلام احمد قادیانی' کے 'دعویٰ نبوت' کی صورت میں شروع ہوا۔ مسلک اہلحدیث نے پر اس اسلام دشمن تحریک کو دبانے میں اہم کردار ادا کیا۔ خاص طور پر حضرت حافظ مولانا عبداللہ روپڑیؒ، ان کے بھائی بھتیجوں اور آپ کے تلامذہ و رفقاء کار نے اس جہاد عظیم میں بھرپور حصہ لیا اور اس عظیم نفاق کے بپھرے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لئے مناسب اقدامات کئے۔ سادہ لوح مسلمانوں کو اس کفر والحاد سے بچانے کے لئے برصغیر بھر میں تحریروں، تقریروں اور مناظروں کے ذریعے اس خاندان نے بھرپور جدوجہد کی۔ یہ سلسلہ قیام پاکستان کے بعد تک جاری رہا۔ اس سلسلہ میں اس خاندان نے جو قربانیاں پیش کیں وہ قابل ذکر ہیں۔

پروفیسر حافظ مسعود احمد روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''قادیانیوں کی طرف سے عموماً مولوی غلام رسول راجے کی، مولوی اللہ دتہ جالندھری، مولوی اللہ یار محمد، مولوی عبدالغفور، مولوی محمد سلیم، مولوی عبدالرحمٰن گجراتی، مولوی جلال الدین شمس، مولوی دل محمد، مولوی محمد حسین ہوتے تھے۔ اور ادھر قادیانیوں کے مقابلے میں خصوصاً حافظ عبدالقادر روپڑی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا احمد دین گکھڑوی، مولانا نور حسین گرجاکھی، مولانا ابراہیم سیالکوٹی پیش پیش ہوتے تھے۔ ان مناظروں میں حضرت العلام محدث روپڑیؒ عموماً موجود ہوتے تھے جو دلائل و براہین کے لئے خصوصی کام کرتے تھے۔''(۸۷)

ان مناظروں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے فتح ہمیشہ مسلمانوں کی ہی ہوا کرتی تھی اور قادیانی میدان چھوڑ کر بھاگ جاتے تھے۔ حضرت العلام محدث روپڑیؒ کی زیرنگرانی اسلام کی تبلیغ واشاعت کے لئے قادیانیوں سے ہی مناظرے نہیں ہوئے بلکہ دیگر مذاہب سے بھی ہوتے رہے ہیں۔

قادیانیت کے رد اور اسلام کی حقانیت ثابت کرنے کے لئے حضرت العلام محدث روپڑیؒ نے ایک کتاب ''اسلام اور مرزائیت'' لکھی۔ اس کتاب میں مرزائیوں کے عقائد باطلہ کا ذکر کرکے ان کا مناسب رد پیش کیا گیا اور ختم نبوت کے حق میں دلائل دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح تحریک ختم نبوت کے سلسلے میں اس خاندان کی طرف سے پہلے محدث روپڑیؒ کے برادرِ خورد شیخ التفسیر حافظ محمد حسین روپڑیؒ اور پھر حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کا مجاہدانہ کردار قابل ذکر ہے۔

مرزائیوں سے مناظرے

شیخ التفسیر حافظ محمد حسین کے مرزائیوں سے مناظرے بڑی علمی حیثیت کے حامل ہوتے، لیکن موصوف چونکہ کاروباری وسیع مصروفیات بھی رکھتے تھے اس لئے مقامی طور پر تدریسی اور دعوتی خدمات سے زیادہ بیرونی دوروں کے لئے بہت کم وقت نکال پاتے تھے۔ جب حافظ عبدالقادر روپڑیؒ (بھتیجے) پر آہستہ آہستہ اعتماد بڑھا تو یہ کام زیادہ تر انہی کے سپرد کر دیا اور قادیانیوں کے خلاف تحریری کام کے لئے شیخ التفسیر کے شاگرد مولوی عبداللہ معمار امرتسر میں پیش پیش رہے۔ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ محدث روپڑیؒ کے بڑے بھائی حافظ رحیم بخش مرحوم کے بیٹے ہیں۔ ان کا تمام تر علمی مقام و مرتبہ اپنے بزرگ چچاؤں کی رہین منت ہے۔ جنہوں نے ان کی صحیح پدرانہ شفقت کے ساتھ تربیت کی اور ان کو شرعی اور عربی علوم پڑھانے کے علاوہ ان کی فنی تربیت بھی کی۔

قیام پاکستان سے قبل اور بعد آپ نے جتنے بھی مناظرے کئے ہمیشہ فتح نے آپ ہی کے قدم چومے اور آپ ہی مرد میدان ثابت ہوئے۔ آپ کی مناظرانہ زندگی کا آغاز غالباً ۱۹۳۴ء میں ہوا تھا کیونکہ اس سال کے بارے میں مولانا محمد اسحٰق بھٹی نے ایک مناظرے کا ذکر کیا ہے جس کو انہوں نے ان کی زندگی کا پہلا مناظرہ قرار دیا ہے۔ یہ مناظرہ انجمن اصلاح المسلمین اور قادیانیوں کے درمیان ہوا۔ مولانا اسحاق بھٹی لکھتے ہیں:

''انجمن اصلاح المسلمین کی طرف سے مناظر مولانا حافظ عبدالقادر روپڑیؒ تھے۔ یہ ان کی بھرپور جوانی کا زمانہ تھا اور پہلا مناظرہ تھا۔ یہ معلوم نہیں کہ مناظرہ کس موضوع پر ہوا تھا۔ لیکن اس دور اور ماحول کے مطابق وہ سماں نہایت خوش کن تھا۔ مشہور مقرر و عالم دین مولانا عبدالمجید سوہدروی بھی اسٹیج پر موجود تھے اور صدر انہی کو بنایا گیا تھا۔ مولانا حافظ عبداللہ صاحب بھی تشریف فرما تھے اور اسٹیج پر علمائے کرام کا اچھا خاصا مجمع تھا۔

اب مناظرہ شروع ہوا، دونوں مناظر پانچ پانچ منٹ تقریر کرتے تھے اور حافظ عبداللہ صاحب تیزی کے ساتھ کتابوں کے حوالے نکال نکال کر حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کو دے رہے تھے۔ تقریباً دو گھنٹے مناظرہ جاری رہا اور اس وقت ختم ہوا جب مخالف مناظر بالکل بے بس ہوگیا اور آخر کار بیٹھ ہی گیا۔ لمبے قد، تیکھے نقوش، مقررانہ لہجے اور پرجوش آواز کے حافظ عبدالقادر نے خوب رنگ باندھا اور حریف کے دلائل کا موثر اسلوب میں تجزیہ کیا۔''(۸۸)

قیام پاکستان کے بعد

قیام پاکستان کے بعد قادیانی مذہب کے لوگ بھی نقل مکانی کر کے پاکستان پہنچ گئے۔ ان حضرات نے جب یہاں بھی اپنے عقائد باطلہ کی تبلیغ کو جاری رکھا تو ان کے خلاف علماء اٹھ کھڑے ہوئے اور باقاعدہ محاذ آرائی شروع ہوگئی۔ قادیانیوں نے دریائے چناب کے نزدیک ایک شہر آباد کرلیا جس کا نام ''ربوہ'' رکھا۔ محاذ آرائی بڑھتے بڑھتے تحریک کی صورت اختیار کرگئی جس کا نام ''تحریک ختم نبوت'' ہے۔

۱۹۵۳ء میں یہ تحریک بڑے زور شور سے شروع ہوئی۔ تمام مسلمانوں نے قادیانیوں اور حکومت کے خلاف جو کہ ان کی پشت پناہی پر مصر تھی، جلسے کئے اور بڑے بڑے جلوس نکالے۔ حکومت نے اس تحریک کے تمام بڑے بڑے رہنماؤں اور عوامی کارکنوں کو جیلوں میں ٹھونس دیا اور ان پر سنگین نوعیت کے مقدمات قائم کئے۔ اس تحریک کی جدوجہد میں محدث روپڑیؒ کے سب سے چھوٹے بھائی حافظ عبدالرحمٰن کمیر پوری اور آپ کے بھتیجے حافظ محمد احمد، محمد صالح اور حافظ محمد عثمان بھی گرفتار ہوکر جیل چلے گئے۔

حضرت العلام محدث روپڑیؒ نے تحریک کے سلسلہ میں قائم شدہ مقدمات کی پیروی کیلئے دیگر علمائے کرام مثلاً مولانا داؤد غزنوی، حافظ محمد حسین امرتسری، حافظ عبدالقادر روپڑیؒ، حافظ محمد اسمٰعیل روپڑیؒ، حافظ ابراہیم کمیر پوری وغیرہ کی ہمراہی میں بڑے بڑے وکلاء کی باقاعدہ اعانت اور رہنمائی فرمائی جو آخر کار مسلمانوں کے حق میں فائدہ مند ثابت ہوئی۔ (۸۹)

ضلع سرگودھا قادیانیوں کا گڑھ تھا۔ وہیں خطیب ملت حافظ محمد اسماعیل روپڑیؒ اکثر جلسے کروایا کرتے تھے اور پولیس ان کو گرفتار کرنے کے لئے چھاپے مارتی مگر لوگ ان کو ایسے غائب کردیتے کہ پولیس دیکھتی ہی رہ جاتی۔

حافظ مسعود روپڑیؒ نے ایک واقعہ نقل کیا ہے جو حافظ محمد اسماعیل روپڑیؒ سے متعلق ہے۔ یہ واقعہ ۱۹۵۳ء کا ہے جو مختصراً یوں ہے:

> ''ایک مرتبہ سرگودھا شہر میں ایک بہت بڑے اجتماع کے لئے آپ (حافظ محمد اسماعیل) تشریف لارہے تھے تو معلوم ہوا کہ حکومت آپ کی گرفتاری کے لئے خاص اہتمام کررہی ہے۔ پولیس نے جلسہ گاہ کو گھیر رکھا تھا۔ آپ بلاخوف وخطر تقریر کے لئے کھڑے ہوگئے۔ ہنگامے کے ڈر سے پولیس آپ کی تقریر ختم ہونے کا انتظار کرنے لگی۔ تقریر ختم ہوتے ہی لوگوں نے آپ کو ایسا غائب کردیا کہ پولیس ڈھونڈتی ہی رہ گئی۔''(۹۰)

اس خاندان کا مرزائی فتنہ کے بالمقابل مختصر کردار تھا جس میں بالآخر حق کو فتح حاصل ہوئی اور ۱۹۷۴ء میں قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دے دیا گیا۔ اس پورے عمل میں مکمل طور پر علمائے اسلام کا ہی کردار ہے۔ جن کی کوششوں اور قربانیوں کے باعث حکومت نے یہ عظیم کارنامہ انجام دیا۔

جماعتی خدمات

محدث روپڑی اوران کا خاندان شریعت کے بارے میں معیاری پابندی کا قائل تھا اس لئے معاملہ عبادات کا ہو یا معاملات بشمول تنظیمی امور کا وہ ہر صورت یہی چاہتے تھے کہ شرعی منہاج کو کسی طرح نظر انداز نہ کیا جائے۔ چونکہ شریعت محمدیہ زندگی کے تمام گوشوں پر حاوی ہے جس میں تنظیمی اجتماعی امور بھی شامل ہیں۔ لہٰذا وہ اس امر کے بڑے مخالف تھے کہ مروجہ میکیاولی سیاست کی پیروی میں افراد جماعت کی شیرازہ بندی کی جائے۔ چنانچہ قیام پاکستان سے بہت قبل ہی یہ مسئلہ پیدا ہوگیا کہ اسلام تنظیم جماعت کے کوئی خاص اصول وضوابط رکھتا ہے یا مروجہ نظاموں کی طرز پر کوئی سا تنظیمی ڈھانچہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ اسی اساس پر اہل حدیث کی تنظیم کے لئے دو علیحدہ علیحدہ رنگ اختیار کیے گئے۔ ایک کی قیادت مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مولانا ابراہیم میرؒ سیالکوٹی مرحوم فرما رہے تھے اور دوسرا سید محمد شریف گھڑیالوی اور حضرت حافظ عبداللہ صاحب روپڑیؒ کا تصور تنظیم تھا۔

اول الذکر شریعت کی طرف سے کسی متعینہ اصول ضابطے کے قائل نہ تھے لہٰذا ان کا سربراہ صدر/ سردار وغیرہ کوئی بھی نام استعمال کرتا لہٰذا صدر کے لفظ کی مناسبت سے اس نظام کو 'صدارتی' نظام کا نام دیا گیا اور ثانی الذکر شرعی نظام کو 'امارت'۔ اگرچہ علمی سطح پر منہاج تنظیم یہ اختلاف اب تک قائم ہے لیکن ۱۹۶۱ء میں ایک 'ثالثی فیصلہ' کی رو سے 'صدارتی نظام' والوں نے بھی اپنے سربراہ کا نام 'امیر' رکھ لیا لہٰذا ظاہری طور پر یہ نزاع ختم ہوگیا۔ اس طرح تمام تنظیمیں کسی تصادم کے بغیر اپنی منزل کی طرف رواں رہیں اور اکثر تبلیغی اور جماعتی امور میں تعاون بھی قائم رہا۔

قیام پاکستان سے قبل سید محمد شریف شاہ صاحب رحلت فرما چکے تھے اور قیام پاکستان کے جلد بعد مولانا امرتسری بھی انتقال فرما گئے۔ بعض لوگ موقعہ کی تاک میں تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس وقت کو غنیمت جان کر نہ صرف ہاتھ پاؤں پھیلائے بلکہ ہوشیاری سے حضرت مولانا ابراہیم سیالکوٹی اور حضرت مولانا حافظ عبداللہ روپڑیؒ کو بساط جماعت سے الگ کر دیا اور خود دروبست پر چھا گئے اور لوگوں کو ان کے اکابر سے متنفر کرنے پر اپنا پورا زور بیان صرف فرمایا۔ مولانا سیالکوٹی مرحوم نے اپنی ضعف وپیری اوران لوگوں کی جماعتی پالیسی سے تنگ آ کر بالکل گوشہ تنہائی اختیار کر لیا لیکن مولانا حافظ عبداللہ صاحب روپڑیؒ اور ان کے رفقاء کی ہمیشہ یہ کوشش رہی کہ جماعت کا نظام شریعت وسنت کے مطابق ہو۔ جماعت اہلحدیث چونکہ اتباع سنت کی مدعی ہے اس لئے نظام شریعت اپنانے میں اہلحدیث کو کم از کم کوئی چون و چرا نہیں کرنی چاہیے۔ (۹۱)

اس علمی اختلاف کے باوجود باہمی مفاہمت اور تعاون کے جذبہ سے دینی اور دعوتی کام چلتے رہے اور تقسیم سے پہلے اور تقسیم کے بعد 'اہل حدیث' کی جو مختلف تنظیمیں قائم ہوتی رہیں، ان میں محدث روپڑیؒ کو بھی شامل کیا جاتا رہا۔ مختلف تنظیموں کے قیام کا مختصر خاکہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے:

''۱۹۲۰ء میں انجمن اہل حدیث پنجاب'' کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے صدر مولانا عبدالقادر قصوری اور ناظم اعلیٰ مولانا ثناء اللہ امرتسری تھے۔''

''۱۹۲۸ء کے انتخابات میں مولانا قاضی محمد سلیمان منصور پوری کو ''انجمن اہل حدیث پنجاب'' کا صدر اور مولانا عبدالمجید

سوہدروی کو ناظم اعلیٰ منتخب کیا گیا۔''(۹۲)

تنظیم اہل حدیث اور جماعت اہل حدیث کا قیام

''۱۹۳۲ء میں اہل حدیث جماعت کی ایک تنظیم قائم ہوئی، جس کے امیر سید محمد شریف گھڑیالویؒ تھے۔ اس تنظیم میں اور بھی بہت سے علماء شامل تھے۔ اس تنظیم کو چلانے کے لئے محدث روپڑیؒ نے ہفت روزہ ''تنظیم اہلحدیث'' جاری کیا تھا۔''(۹۳)

''اس تنظیم کی طرف سے گوجرانوالہ میں ایک مدرسہ قائم کیا گیا، جس کے مدرس حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفی اور حضرت مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانی تھے۔ پنجاب میں تنظیم اہل حدیث پنجاب/ جماعت اہل حدیث پاکستان کے نام سے جو نظم جماعت قائم ہوا وہ پنجاب کی حد تک کافی جامع اور اتفاقی تھا کیونکہ اس میں وہ اکثر اکابرین بھی شامل تھے جو قیام پاکستان کے بعد مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان کے نام سے الگ ہوگئے لہٰذا حضرت العلام حافظ عبد اللہ محدث روپڑیؒ اوران کے رفقاء کی قیام پاکستان کے بعد تقریباً دس بارہ سال یہ کوششیں رہیں کہ وہ الگ نظم جماعت قائم نہ کریں بلکہ مرکزی جمعیت کے نظم کو ہی شرع کے مطابق کرلیا جائے لیکن تمام خواہشوں اور کوششوں کے باوجود ایسا نہ ہو سکا تو ۱۹۵۹ء میں جماعت اہلحدیث کے نام سے ایک تنظیم معرض وجود میں آئی جس کے امیر مولانا محی الدین لکھوی منتخب ہوئے''۔

مرکزی جمعیت کا قیام

قیام پاکستان کے بعد شیش محل روڈ، لاہور میں مولانا غزنوی کے مدرسہ 'دارالعلوم تقویۃ الاسلام' کے قیام کے بعد جب مولانا عطاء اللہ حنیف نے اس مدرسہ کے شیخ الحدیث کی حیثیت سے فرائض سنبھال لئے تھے۔ انہی دنوں مولانا محمد اسماعیل اور مولانا غزنوی کے درمیان نظم جماعت کے بارے میں گفتگو ہوئی۔ تنظیم جماعت کے لئے باہمی مشوروں سے ۲۴ جولائی ۱۹۴۸ء کی تاریخ مقرر کی گئی اور فیصلہ کیا گیا کہ تاسیسی اجلاس شیش محل روڈ لاہور پر، دارالعلوم تقویۃ الاسلام کی بلڈنگ میں ہوگا۔ اس اجلاس میں مختلف علماء کے علاوہ حضرت العلام محدث روپڑیؒ نے بھی شرکت کی۔(۹۴)

اس اجلاس کی صدارت مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے کی۔ دیگر شرکاء میں مولانا معین الدین لکھوی، مولانا حافظ محمد گوندلوی، مولانا عبدالمجید سوہدروی، مولانا محمد اسماعیل غزنوی، مولانا محی الدین قصوری، پروفیسر ظفر اقبال، مولانا محمد حنیف ندوی اور مولانا محمد یونس دہلوی وغیرہ ہیں۔ متعدد حضرات نے اس اجلاس میں تقریریں کیں اور ''آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس'' اور ''انجمن اہل حدیث پنجاب'' کی جماعتی خدمات کا تذکرہ کیا۔ اس اجلاس میں فیصلہ کیا گیا کہ اس تنظیم کا نام ''مرکزی جمعیت اہلحدیث مغربی پاکستان'' ہوگا۔(۹۵)

اللہ تعالیٰ کا آپ پر یہ خاص فضل تھا کہ آپکے خالص علمی اور عملی زندگی بسر کی اور ہزاروں افراد کو اپنے علم سے سیراب کیا۔

صحافتی خدمات

۱۹۳۲ء میں تنظیم اہلحدیث پنجاب کے نام سے ایک نظم قائم ہوا جس کا امیر حضرت شاہ محمد شریف گھڑیالوی کو بنایا گیا۔ اس تنظیم کے قیام میں حضرت محدث روپڑیؒ کی کوششوں کو کافی عمل دخل تھا۔ اب تنظیم جماعت کے مقاصد تشہیر اور جماعتی معاملات کی نشر واشاعت کے لئے ایک اخبار کی ضرورت محسوس کی گئی تو حضرت محدث روپڑیؒ نے اپنی خدمات پیش کیں۔(۹۶) آپ نے ۲۶ رمضان المبارک ۱۳۵۰ھ مطابق ۵ فروری ۱۹۳۲ء کو روپڑ ضلع انبالہ سے ہفت روزہ ''تنظیم اہلحدیث'' جاری کیا۔(۹۷)

حضرت محدث روپڑیؒ اس اخبار کے مدیر تھے۔ انہوں نے اس اخبار کو صحیح طور پر جماعتی خدمات اور نشر واشاعت کا ذریعہ بنایا۔ محدث روپڑیؒ ان دنوں مدرسہ دارالحدیث روپڑ کے مہتمم اور شیخ الحدیث تھے۔ آپ علم حدیث، تفسیر، فقہ، منطق، صرف ونحو اور دیگر تمام علوم میں یدطولیٰ رکھتے تھے۔ آپ کی ذہانت و فطانت، علم وعمل، فقاہت و ثقاہت، فکر وتدبر، استدلال عملی اور اجتہاد واستنباط کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔

تنظیم اہلحدیث اپنی اشاعت کے شروع میں ۱۵ روزہ تھا جو کہ یکم فروری ۱۹۳۴ء تک ۱۵ روزہ ہی رہا، اس کے بعد اسے ہفت روزہ کر دیا گیا۔(۹۸) اس کی جلد اول ۲۳ شماروں پر مشتمل تھی اور یکم فروری ۱۹۳۳ء کا شمارہ، جلد اول کا آخری شمارہ تھا۔ جلد دوم کا آغاز یکم مارچ ۱۹۳۳ء سے ہوا اور اس کا آخری شمارہ یکم فروری ۱۹۳۴ء کا شمارہ تھا۔ تنظیم اہلحدیث کے دو سال خیروعافیت سے مکمل ہونے پر باقاعدہ ایک تقریب منعقد کی گئی۔ اس تقریب سے خطاب کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ نے فرمایا:

> ''ہم خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر کرتے ہیں جس نے اپنی مہربانی سے ہمیں توفیق بخشی ہے کہ ہم اپنی زندگی کے لحات اس کی مرضیات میں صرف کرتے ہیں۔ جن سے زیادہ حصہ دو اہم خدمتوں میں جاتا ہے ایک درس و تدریس، دوم اشاعت اخبار، پہلا سلسلہ تو بہت دنوں کا ہے۔ دوسرا رضاعت سے گزر کر فطام کو پہنچا ہے یعنی دو سال پورے کر کے تیسرے میں شروع ہوا ہے۔''(۹۹)

جن دنوں ''تنظیم اہلحدیث'' کا اجراء ہوا اس وقت پورے ہندوستان میں کفر والحاد اپنے پنجے گاڑنے کی کوشش میں ہمہ تن مصروف تھا۔ طاغوتی طاقتیں اسلام اور حامیان اسلام کے خلاف پراپیگنڈے کر رہی تھیں۔ ملک بھر میں انگریزی حکومت کی سطوت و جبروت کے جھنڈے لہرا رہے تھے۔ مسلمانوں کو کلمہ حق کہنے سے روکا جا رہا تھا۔ اسلام کے حق میں اٹھنے والی ہر تحریک کو دبانے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

> ''اخبار کے اجراء کے وقت طبیعت کشمکش میں تھی۔ ایک قدم آگے پڑتا ایک پیچھے، دینی خدمت کا شوق طبیعت کو ابھارتا، لیکن موجود کساد بازاری، اپنی جماعت کی قلت اور فقدان احساس اس کو فرو کر دیتا۔ اسی ادھیڑ بنت میں خیال آیا کہ ہم بندے ہیں۔ ہمارا کام خدمت ہے، فتح وشکست سے ہمیں سروکار نہیں، اگر کامیاب ہو گئے تو ظاہری خوشی بھی ہوگی ورنہ نیت خیر ہونے کی صورت میں ثواب تو نہیں گیا۔ اس خیال نے دل کو مضبوط کر دیا۔ پس خدا پر بھروسہ کرتے ہوئے اس کی بنیاد ڈال دی۔ ۲۶ رمضان المبارک ۱۳۵۰ھ مطابق ۵ فروری ۱۹۳۲ء کو اس کی ابتداء ہوئی۔ اب اس کا چوتھا سال

شروع ہوا ہے۔ اس اثناء میں جو کچھ اس نے خدمات کیں وہ عیاں راچہ بیان کا مصداق ہیں اور غالباً انہی خدمات کا صلہ ہے کہ ملک وقوم نے اسے شرف قبولیت بخشا اور تعاون علی البر پرعمل پیرا ہوکر اس کی آواز دور تک پہنچانے میں ہر طرح سے ہماری مساعدت کی۔''(۱۰۰)

''تنظیم اہلحدیث'' کے مقاصد درج ذیل تھے:

۱۔ عقیدہ توحید اور ختم نبوت کا تحفظ اور مؤقف صحابہ کرامؓ کی وضاحت
۲۔ محدثین کرام اور علمائے اہل حدیث کی خدمات کا تذکرہ
۳۔ علمائے کرام کے علمی اختلافات پر محاکمہ، حضرت حافظ صاحب کے قلم سے
۴۔ اسلامی دستور کے نفاذ کی دعوت اور کوشش
۵۔ مسلک اہلحدیث کی مثبت انداز میں تبلیغ
۶۔ حضرت العلام حافظ صاحب کے استفتاء کی نشر واشاعت (۱۰۱)

مسلسل گیارہ سال تک یہ اخبار پوری شان وشوکت کے ساتھ ہندوستان میں اسلام کی خدمت میں ممد ومعاون رہا۔ اس کے مستقل عنوانات درج ذیل تھے:

تفسیری مقامات کا حل، احادیث مشکلہ میں تطبیق، معرکۃ الآراء مسائل کا فیصلہ استفسارات کے تحقیقی اور تفصیلی جوابات، مخالفین کے اعتراضات کا قلع قمع، اسلام کی اصلی تصویر کھینچنا اور اس کو سلف کے نمونہ پر پیش کرنا، روحانی بیماریاں اور ان کا علاج بتلانا، صحیح عقل اور اصل فطرت کی روشنی میں اسلامی ہدایات کو دکھانا اور ہوائے زمانہ کے موافق مذہب کی پابندی میں ترقی کی صورتیں سمجھانا اور جماعت کی شیرازہ بندی کرنا، یہ اس کی خاص خدمات ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوستوں کو ملانا، مناظرات کی رُودادیں شائع کرنا، مختلف کتب اور رسائل پر ریویو اور ضروری اشتہارات کا اندراج اور ملکی خبریں اور اقتباسات وغیرہ اس کی عام خدمات ہیں۔(۱۰۲)

''تنظیم اہلحدیث'' نے مذہب اور مسلک کی خدمت اور دفاع اسلام میں جو کردار ادا کیا ہے اس میں حضرت العلام محدث روپڑیؒ اور ان کے رفقاء کار کے علاوہ مختلف شہروں کے عوام الناس کا بھی کافی بڑا حصہ ہے۔ حضرت محدث روپڑیؒ نے اس ضمن میں کئی شہروں کے تبلیغی سفر کئے اور مخالفین اور گمراہ فرقوں کی سرگرمیوں کا جس خوش اسلوبی سے مقابلہ کیا اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس ضمن میں تنظیم اہلحدیث کا بڑا کردار ہے۔ بالخصوص ''تنظیم اہلحدیث'' کا حصہ استفتاء اپنی ضرورت و اہمیت اور تاثیر وافادیت کے لحاظ سے اپنی مثال آپ تھا۔ جس سے اپنی جماعت کے علاوہ قادیانی حضرات تک مستفید ہوتے تھے۔ ''تنظیم'' کا یہ فیض اتنا عام ہوا کہ ہندوستان کے اطراف واکناف کے علاوہ برما، ملایا، سعودی عرب اور مصر تک کے احباب نے اس سے استفادہ کیا۔ مگر آپ کی ان کوششوں کا نچوڑ ''تنظیم اہلحدیث'' ۱۹۴۳ء میں جنگ عظیم دوم کی گرانی کے باعث بند ہوگیا اور تقسیم ہند کی افراتفری میں ''ادارہ تنظیم اہلحدیث'' کو جو نقصان پہنچا اس کی تلافی ناممکن ہے۔ حضرت محدث روپڑیؒ کا دو لاکھ سے زائد قیمتی کتب کا ذخیرہ ہندوستان میں نذر آتش کردیا گیا اور قیمتی کتب میں سے ایک ورق بھی پاکستان منتقل نہ ہوسکا۔

قیام پاکستان کے بعد اجراء

قیام پاکستان کے بعد حضرت محدث روپڑیؒ نے لاہور میں 'جامعہ اہلحدیث' کی بنیاد رکھی وہیں سے آپ نے دوبارہ اس اخبار کو جاری کیا۔حکومت پاکستان کی طرف سے ۱۹۵۹ء میں اس اخبار کو شائع کرنے کی اجازت ملی۔ چنانچہ ۷ جولائی ۱۹۵۹ء مطابق ۱۰ محرم الحرام ۱۳۷۹ھ کو ۱۵ روزہ کے طور پر یہ اخبار منظر عام پر آیا۔حضرت محدث روپڑیؒ اس کے سرپرست اعلیٰ تھے۔ ۲۸۔ اگست سے اس اخبار کو ہفت روزہ کے طور پر شائع کرنے کی اجازت مل گئی۔اس طرح اس اخبار نے دوبارہ اپنی پوری آب وتاب کے ساتھ خدمت اسلام کا آغاز کردیا۔اخبار کے دوبارہ آغاز پر اسے درج ذیل الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا گیا:

تنظیم اہلحدیث متحدہ ہندوستان میں روپڑ ضلع انبالہ (مشرقی پنجاب) سے ۲۶ رمضان المبارک ۱۳۵۰ھ مطابق ۵ فروری ۱۹۳۲ء کو منصۂ شہود پر آیا تھا جبکہ اس ملک پر انگریزی سطوت و جبروت کے جھنڈے لہراتے تھے۔تنظیم نے اس دور آشوب میں بھی کلمہ حق کہنے کا فریضہ ادا کرنے میں کوتاہی نہیں کی اور اب کہ اپنی قوم، اپنی حکومت اور اپنا ہی ملک ہے، تنظیم اہلحدیث،حق و صداقت کی صدا بلند کرنے سے کیسے باز رہ سکتا ہے؟ والتوفيق بيد الله

ہندوستان میں تنظیم اہلحدیث مسلسل گیارہ سال تک نہایت آب وتاب سے شائع ہوتا رہا اور قیام پاکستان کے بعد پاکستان کے مرکزی شہر لاہور سے ۱۰ محرم الحرام ۱۳۷۹ھ، ۷ جولائی ۱۹۵۹ء کو تنظیم اہلحدیث افق صحافت پر طلوع ہوا۔[۱۰۳] اخبار کا سائز ۱۰x۱۵ تھا اور ۱۲ صفحات پر مشتمل تھا۔جبکہ قیام پاکستان سے قبل کی اشاعت میں ۲۰x۲۶ سائز تھا اور ۱۵ صفحات پر مشتمل تھا۔[۱۰۴]

اخبار کی غرض وغایت

جب اخبار ۱۹۵۹ء میں دوبارہ منظر عام پر آیا تو حضرت محدث روپڑیؒ نے نہایت بلیغ انداز میں اس کی غرض و غایت بیان کی اور ضرورت واہمیت واضح کی۔ جسے ان کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادى له وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمدا عبده و رسوله : امابعد"

یوں تو اللہ تعالیٰ کے احسان واکرام بے انتہا بے شمار ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے جن عظیم احسانات کا قرآن مجید میں تذکرہ کیا ہے ان میں زبان سے نطق اور قلم سے تحریر کو بطور خاص ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ قلم کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

﴿ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۞ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾

''یعنی پڑھ تیرا رب بہت کرم والا ہے۔جس نے انسان کو قلم کے ساتھ علم سکھایا ہے اور وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا''

''آج کل تبلیغ کا بہترین ذریعہ اخبار اور رسائل ہیں۔ درس و تدریس اگرچہ اصل چیز ہے مگر یہ تدریج چاہتی ہے۔ وعظ ونصیحت سے عموماً مقامی لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ایک اخبار ہی ایسی چیز ہے کہ ہزاروں کی تعداد میں جلد جلد شائع

ہوکر بندگان خدا کی رہبری کرتا ہے۔ بچھڑے ہوؤں کو ملاتا ہے۔ قابل عمل مشورہ کے متعلق مشورہ دیتا ہے۔ قوم کی اصلاح اور بہبود کی تجاویز پیش کرتا ہے۔ جماعتی نظام میں شیرازہ و بندھن کا کام دیتا ہے۔ ان کے سوالات حل کرتا ہے۔ ان کے استفتاء کے حسب موقع جواب دیتا ہے۔ ہروقت دین کی حفاظت کرتا ہے۔ مخالفین کے اعتراضات کا ترکی بہ ترکی جواب دیتا ہے۔ پھر بڑی بات اس میں یہ ہے کہ جو شخص تھوڑا بہت تحریری مادہ رکھتا ہو وہ اس میں مضمون دے کر اپنی آواز کو اونچا کرسکتا ہے۔ بڑی آسانی سے وسیع پیمانے پر تبلیغ کرسکتا ہے۔ پس ان وجوہ کی بنا پر اخبار کا دوبارہ اجراء مناسب سمجھا گیا ہے۔ امید ہے کہ جماعت اس کی قدر کرتی ہوئی ہماری حوصلہ افزائی کرے گی اور اس کی اشاعت میں غیر معمولی حصہ لے گی۔ واللہ الموفق"(۱۰۵)

دوبارہ اجراء کا خیر مقدم

تنظیم اہلحدیث کے دوبارہ اجراء کے موقع پر جماعتی حلقوں نے اس کا خیر مقدم کیا اور حضرت محدث روپڑیؒ کی خدمت میں خطوط ارسال کئے۔ ان حضرات میں جماعت اہلحدیث کے امیر مولانا محی الدین لکھوی، مولانا ابومسعود قمر بنارسی (بھارت) مولانا محمد صادق سیالکوٹی اور ابوالسلام مولانا محمد صدیق آف سرگودھا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے خطوط آئے تھے جن کو "تنظیم اہلحدیث" میں شائع کیا گیا۔

امیر جماعت اہلحدیث مولانا محی الدین لکھوی لکھتے ہیں:

"میں حضرت حافظ صاحب روپڑیؒ اور ان کے عزیزوں کے اس فیصلہ کو دیکھتا ہوں کہ انہوں نے اس شدید گرانی کے زمانہ میں جماعتی مفاد کے لئے نفع ونقصان کی ذاتی ذمہ داری سے "تنظیم اہلحدیث" کے اجراء کا فیصلہ کیا ہے اور میں اس کی کامیابی کے لئے اللہ رب العزت کی بارگاہ میں بدست دعا ہوں کہ مولا کریم اس اخبار کو کامیاب کرے اور اس کو دینی خدمت کا ذریعہ بنائے اور ہمیں اخلاص کی دولت سے نوازے۔"(۱۰۶)

مولانا ابومسعود قمر بنارسی (بھارت) لکھتے ہیں:

"میں پرچہ تنظیم اہلحدیث کے دوبارہ اجراء پر بہت بہت مبارک باد پیش کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اسکو طاقتور کرے اور آپ حضرات کو پوری پوری کامیابی عطا فرمائے۔ براہ کرم اس کی کوشش فرمائیں کہ خالص توحید وسنت کی اشاعت ہو اور جماعت اہل حدیث میں اتفاق کی دعوت خلوص سے دی جائے اور ہر قسم کی تفریق، نفاق اور مخالفت سے پرہیز کیا جائے۔"(۱۰۷)

تبصرہ

"تنظیم اہلحدیث" حتی الامکان آپ کے مشورہ پر عمل کرے گا اور ہر بات کتاب وسنت کی روشنی میں مثبت انداز سے پیش کرے گا الا یہ کہ کوئی داعیہ اس مصلحت پر غالب آجائے۔"(۱۰۸)

تنظیم اہلحدیث کی کامیابی کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ اچھے مشیروں کے اچھے مشورے ملتے رہتے ہیں اور ان پر بلا تاخیر عمل بھی ہوتا رہا ہے اور کسی بھی معاملہ میں کتاب وسنت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا گیا۔ اچھے مشیر بھی اللہ تعالیٰ کا انعام ہوتے ہیں۔ دراصل اللہ تعالیٰ جس شخص کی بھلائی چاہتا ہے اس کو اچھے مشیر عطا کر دیتا ہے۔

فرمان نبوی ﷺ ہے:

"إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدقٍ إن نسي ذكره وإن ذكر أعانه"(۱۰۹)

''اللہ تعالیٰ جب حکمران کا بھلا چاہتے ہیں تو اسے راست رو وزیر عطا کر دیتے ہیں۔ اگر حکمران بھول جائے تو وزیر اسے یاد دلاتا ہے اور اگر حکمران ہوش مندی سے کام لے تو وہ (وزیر) اس کی اعانت کرتا ہے۔''

۱۹۵۹ء سے ۱۹۷۸ء تک مسلسل ۱۹ سال یہ رسالہ آوازِ حق بلند کرتا رہا۔ تبلیغ دین اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی منادی کرنے والا یہ رسالہ ایک بار پھر نامساعد حالات کی بھینٹ چڑھ گیا اور مسلسل پانچ سال تک علم وفتویٰ کے پیاسے عوام کی مشتاق نظروں سے اوجھل رہا۔

سہ بارہ اجراء

محدث روپڑیؒ کا لگایا ہوا یہ شجرہ طیبہ ایک بار پھر سرسبز ہونا شروع ہوا۔ ۱۹۸۳ء میں ''تنظیم اہلحدیث'' ایک بار پھر اپنی سابقہ روایات اور خصوصیات کو برقرار رکھتے ہوئے حق و باطل میں تفریق کرنے، دین حق کی سربلندی اور سنت نبوی کے پرچار کے لئے عوام کے سامنے جلوہ گر ہوا۔ اس نئی اشاعت کے موقع پر ''تنظیم'' کے مدیر مسئول جناب حافظ محمد جاوید روپڑی اور سرپرست اعلیٰ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ بنے۔

یکم رجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۵۔ اپریل ۱۹۸۳ء بروز جمعہ سہ بارہ اشاعت کا آغاز ہوا۔ اور اب تک ہفتہ وار شائع ہو رہا ہے۔ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کی وفات ٦ دسمبر ۱۹۹۹ء کے بعد اس ہفت روزہ کی تمام ذمہ داریاں محدث روپڑی کے برادر خورد مولوی عبدالواحد مرحوم کے پوتے حافظ عبدالغفار اور حافظ عبدالوھاب سنبھالے ہوئے ہیں۔ اور اس کی ادارت کے فرائض عملاً ۱۹۹٦ء سے مولانا محمد رمضان سلفی انجام دے رہے ہیں۔

تنظیم اہلحدیث میں محدث روپڑیؒ کے چند اہم مضامین

حضرت محدث روپڑیؒ مختلف طریقوں سے دین کی سربلندی اور حفاظت میں کوشاں تھے۔ آپ کتابوں کی تصنیف و تالیف کا کام بھی کیا کرتے تھے۔ مختلف مضامین لکھ کر انہیں ''تنظیم اہلحدیث'' میں شائع کیا کرتے تھے اور مختلف کتابوں کو بھی پہلے اخبار میں شائع کرتے اور پھر کتابی شکل میں شائع کرتے تھے۔ نئی شائع ہونے والی کتابوں پر تبصرہ بھی کیا جاتا تھا۔ آپ کی بعض کتابوں کی صورت ''تنظیم اہلحدیث'' کے ضمیمے کی ہے۔ حضرت محدث روپڑیؒ کے ان تحقیقی مضامین کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اہل علم ہی لگا سکتے ہیں۔

۱۔ انبیاء کرام اور علم غیب

یہ مضمون ۵۔ اقساط پر مشتمل ہے۔ اس کی پہلی قسط تنظیم اہلحدیث ۱۵ جولائی ۱۹٦۰ء، جلد ۱۲، شمارہ ۴٦، صفحہ ۳ پر شائع ہوئی۔ جبکہ آخری قسط تنظیم اہلحدیث ۹ ستمبر ۱۹٦۰ء، جلد ۱۳ شمارہ ۵ کے صفحہ ۵ پر شائع ہوئی۔ اس مضمون میں آپ نے انبیاء کرام کے متعلق علم غیب کا دعویٰ رکھنے والوں کا قرآن وسنت کے واضح دلائل کی روشنی میں رد کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ کے ساتھ خاص ہے اور وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے وحی کے ذریعے اس سے باخبر کر دیتا ہے [۱۱۰]

۲۔ کیا سجدہ تعظیمی غیر اللہ کو کرنا شرک اکبر ہے؟

اس مضمون میں محدث روپڑیؒ نے درج ذیل سوالات کا علمی وتحقیقی جواب دیا ہے:

(i) سجدہ تعظیمی غیر اللہ کو یعنی انبیاء اور اولیاء کو کرنا شرک ہے یا حرام گناہ کبیرہ؟

(ii) حضرت آدم علیہ السلام کو جو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے سجدہ کرایا گیا وہ سجدہ تعظیمی تھا یا تعبدی؟

(iii) اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو سجدہ کیوں کرایا جبکہ اس نے شرک کو کسی حالت میں جائز نہیں کیا؟

جواب:

بے شک شرک، کفر کسی شریعت میں جائز نہیں مگر صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً آدم علیہ السلام کے وقت بہن، بھائی میں نکاح جائز تھا مگر اب جو شخص جائز کہے تو وہ کافر ہے۔ ٹھیک اسی طرح سجدہ تعظیمی کہو یا تعبدی کہو۔ جب اللہ کے حکم سے ہو تو وہ غیر کی عبادت نہیں۔ جب اللہ کے خلاف ہو تو وہ غیر کی عبادت ہے۔ (۱۱۱)

۳۔ پاکستان میں غلاف کعبہ کے ساتھ جو کچھ ہوا شرعاً اس کا کیا حکم ہے؟

یہ سوال عربی زبان میں آیا۔ حضرت العلام نے اس کا جواب بھی عربی میں تحریر فرمایا:

اے علمائے کرام اور شیوخ عظام! آپ کو معلوم ہے کہ اس سال غلاف کعبہ پاکستان میں تیار ہوا ہے۔ یہ چیز ہمارے لئے فخر وشرف کا باعث ہے لیکن اس کے ساتھ کئی ایسے امور پیدا ہو گئے ہیں جن کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کیسے ہیں اور شرع میں ان کا کیا حکم ہے؟

وہ امور حسب ذیل ہیں:

اول: غلاف کعبہ کی صنعت جن کے سپرد کی گئی ہے وہ گلی کوچوں اور بازاروں میں اس کی نمائش کرتے ہیں اور جلوس میں اس کے ساتھ نعتیں پڑھتے ہیں اور شہر بشہر اس کو پھراتے ہیں۔ اس کی تشہیر کرتے ہیں اور یا رسول اللہ وغیرہ کے نعروں سے اس کا استقبال کرتے ہیں۔

دوم: غلاف کعبہ کسی بلند جگہ میں لوگوں کو نمائش کے لئے رکھا جاتا ہے۔ لوگ اس پر جھکتے ہیں، اس کو چومتے ہیں اور اس پر اپنے رخسار رکھتے اور اس سے اپنے بدن اور کفن کے کپڑے وغیرہ ملتے ہیں، اس کے سامنے جھکتے ہوئے سلامی کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض سجدہ میں گر جاتے ہیں۔

سوم: غلاف کعبہ کو اولیاء اور صلحا کی قبروں کی زیارت کراتے ہیں تا کہ غلاف کعبہ کو شرف حاصل ہو۔ (۱۱۲)

حضرت العلام نے قرآن وسنت، صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کی روشنی میں اس کا تفصیلی جواب اخبار کے تقریباً تین صفحات پر نقل فرمایا۔ آپ لکھتے ہیں:

الجواب بعون الوهاب وهو الموفق للصواب:

اس میں ہمارا فتویٰ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا ارشاد ہے جو صحابہ کرام نے، تابعین اور تبع تابعین رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے فرمایا اور جو کچھ ائمہ ھدیٰ نے کہا جن کی ہدایت اور علم پر تمام مسلمان متفق ہیں۔(

تفصیل کے لئے ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۵۔اپریل ۱۹۶۳ء، جلد ۱۵، شمارہ ۳۷: ص ۵)

۴۔اگر کنویں میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو کنویں کی طہارت کا حکم؟

اس مضمون میں آپ نے فقہاء کے مختلف اختلافات کا ذکر کر کے قرآن وسنت کی روشنی میں راجح موقف پیش کیا اور اس سلسلے میں جو احادیث مذکور ہیں۔ان کو نقل کر کے آپ لکھتے ہیں:

''ان حدیثوں سے ثابت ہوا کہ پانی پاک ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر،مگر یہ مذہب صحیح نہیں ہے کیونکہ دوسری حدیثوں سے ثابت ہے کہ تھوڑا پانی جو دو قلوں (پانچ مشکوں) سے کم ہو وہ پلیدی سے پلید ہو جاتا ہے۔خواہ اس کا رنگ یا بو اور مزہ نہ بھی بدلے۔اور جو پانی قلتین (پانچ مشکیں) ہو، یا زیادہ، وہ اس وقت تک پلید نہیں ہوتا جب تک پلید چیز سے اس کا رنگ، بو یا مزہ نہ بدل جائے۔اگر اس میں پلید چیز اس قدر پڑ جائے جو اس کے رنگ یا بو یا مزہ کو بدل دے تو پھر یقیناً پلید ہو جائے گا خواہ کتنا ہی زیادہ ہو۔''[۱۱۳]

جمعہ کی نماز کے متعلق اس دور میں جو مسائل عوام کے لئے واضح نہ تھے۔آپ نے ان پر بھی تفصیلی مضامین لکھے جو کہ قسط وار تنظیم اہلحدیث میں شائع ہوتے رہے۔ان میں سے چند مضامین درج ذیل ہیں:

(i) جمعہ کے لئے جماعت کی شرط[۱۱۴]

(ii) کیا خطبہ جمعۃ المبارک عربی زبان کے سوا دوسری زبانوں میں جائز ہے؟ (تین اقساط)[۱۱۵]

(iii) کیا خطبہ جمعہ نماز سے چھوٹا ہونا چاہئے؟ (دو اقساط)[۱۱۶]

(iv) نماز میں جمع تقدیم وجمع تاخیر کا مسئلہ[۱۱۷]

(v) دوہری آذان اور اکہری اقامت (تکبیر) کے متعلق حکم[۱۱۸]

حضرت العلامؒ کے جو فتویٰ تنظیم اہلحدیث میں شائع ہوتے،بعض مرتبہ علماء کی طرف سے ان کا تعاقب بھی کیا جاتا۔آپ نے ان تعاقبات کا بھی دلائل کی روشنی میں جواب دیا ہے جیسا کہ آپ کے فتویٰ عشر کا تعاقب مولانا عبدالقادر حصاریؒ نے کیا۔[۱۱۹] آپ نے دو اقساط میں اس کا جواب تنظیم اہلحدیث میں تحریر فرمایا۔[۱۲۰] اس کے علاوہ تنظیم اہلحدیث کی دوسری جلد کے آغاز سے ہی آپ کی تفسیر قرآن اس میں شائع ہوتی رہی جو تقریباً ۲ پاروں پر مشتمل تھی۔لیکن خرابیٔ صحت کی بناء پر آپ اسے مکمل نہ کر سکے۔یہ تفسیر آپ کے بیٹے حافظ محمد جاوید روپڑی کے پاس موجود ہے۔

دیگر رسائل میں مضامین

محدث روپڑیؒ فارغ التحصیل ہونے کے بعد تدریسی امور میں مصروف ہوگئے تھے۔چونکہ آپ روپڑ جیسے پسماندہ علاقے میں رہتے تھے۔جہاں پر سکھوں کے بڑے بڑے گروہ گزرے تھے اور مسلمانوں پر بھی سکھوں کے اثرات تھے۔اس لئے آپ نے وہاں دعوت وتبلیغ کے کاموں پر زیادہ توجہ دی۔تبلیغ کے ساتھ ساتھ آپ فتاویٰ میں بھی خاصے مصروف تھے۔تبلیغ کے ذریعے آہستہ آہستہ لوگوں سے مختلف قسم کی جاہلی رسوم کم ہونے لگی تھیں۔یہ آپ کی کوششوں کا ہی نتیجہ تھا۔آپ نے چھوٹے چھوٹے رسائل لکھنا شروع کر دیئے تھے۔جن کی اشاعت سے لوگوں کا قرآن وسنت سے شغف بڑھتا گیا۔

آپ تبلیغ و تدریس کے کاموں میں بہت مصروف رہتے تھے۔ بہت کم ہی آپ نے دوسرے رسائل و اخبارات میں مضمون لکھے ہیں۔صرف اتنا معلوم ہوسکا ہے کہ آپ نے ''اخبار اہل حدیث'' میں کچھ مضامین بھیجے تھے۔لیکن ان مضامین کی تفصیل کا کچھ علم نہیں ہوسکا۔ کیونکہ یہ قیام پاکستان سے قبل کا دور تھا۔ پھر آپ نے اپنا اخبار جاری کردیا جس میں زیادہ تر آپ کے فتاویٰ جات شائع ہوتے تھے۔ علاوہ ازیں آپ کی تصنیف کردہ کتابیں بھی قسطوں کی صورت میں شائع ہوا کرتی تھیں۔

آپ کے چند مضامین پندرہ روزہ ''صحیفہ اہلحدیث'' کراچی سے مل سکے ہیں۔ان مضامین کی تعداد تین ہے جو مذکورہ مجلّہ کے حدیث نمبر میں شائع ہوئے تھے۔ یہ تینوں مضامین حدیث کے موضوع پر ہیں۔ان کا مختصر خاکہ ذیل میں کیا جارہا ہے۔

۱) احتجاج بالحدیث: [۱۲۱] آپ نے اس میں حجیت حدیث پر عالمانہ بحث کی ہے اور منکرین حدیث کے دلائل کو پاش پاش کرکے رکھ دیا ہے۔

۲) وضع حدیث: کے عنوان سے یہ آپ کا دوسرا مضمون ہے۔ یہ ایک مضمون ہی نہیں بلکہ ایک مستقل کتاب ہے جو کہ ۱۸(۲۰x۳۰) سائز کے ۴۶ صفحات پر مشتمل ہے۔اس مضمون کے شروع میں محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''یکم جمادی الثانی ۱۳۷۰ھ مطابق ۲ مارچ ۱۹۵۱ء کے صحیفہ میں چند علماء سے ''حدیث نمبر'' کے متعلق تعارف کی درخواست کی گئی۔ان کی فہرست میں میرا نام بھی تھا۔لیکن میں اپنی عدیم الفرصتی کی وجہ سے اس طرف توجہ نہ کرسکا۔اس کے بعد ۱۵ستمبر ۱۹۵۱ء کو مولانا عبدالستار صاحب امام جماعت غرباء اہلحدیث کا خط ملا جس میں یہی درخواست تھی اور لکھا تھا کہ کراچی سے منکرین حدیث ...... کا ایک ماہوار رسالہ طلوع اسلام نکلتا ہے جو حدیث کے خلاف زہر اگلتا رہتا ہے ۔ ہمارا اور آپ کا فرض ہے کہ اس زہر کے دفعیہ کے لئے دنیا کے سامنے تریاق پیش کریں۔اس کے بعد رسالہ ''طلوع اسلام'' پہنچا۔اس میں دیکھا تو اس میں ''وضع حدیث'' کے عنوان سے ایک بسیط مضمون درج تھا جو مولانا اسلم جے راج پوری کا لکھا ہوا ہے۔ واقعی یہ مضمون حدیث کے حق میں بڑا زہریلا ہے مگر غالب خیال یہ ہے کہ ہماری جماعت میں سے ضرور کسی نے اس کا جواب لکھا ہوگا۔ کیونکہ ''طلوع اسلام'' کا یہ نمبر جس میں یہ مضمون درج ہے نومبر ۱۹۴۹ء کا ہے۔اس کو دو سال سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ بہت بعید ہے کہ اتنی مدت میں اس کا جواب نہ ہوا ہو۔ ہاں کسی کی نظر سے نہ گزرا تو یہ علیحدہ بات ہے۔ بہرصورت چونکہ ''صحیفہ'' والوں کی مرضی تھی کہ میں اس کا جواب لکھوں۔ اس لئے میں نے بھی اس کے جواب کی ٹھان لی۔''[۱۲۲]

(ج) مؤطا امام مالک

صحیفہ اہل حدیث کے ''حدیث نمبر ۱۳۷۱ھ'' میں محدث روپڑیؒ کا یہ تیسرا اہم مضمون ہے جس میں آپ نے مولانا عزیز زبیدی اور خلیل الرحمٰن صاحب ایم ۔اے کے ایک دوسرے پر کئے گئے اعتراضات کا محاکم کیا ہے۔ یہ مضمون ۱۴ صفحات پر مشتمل ہے۔محدث روپڑیؒ اپنے اس مضمون کو احاطہ تحریر میں لانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مؤطا امام مالکؒ: روزنامہ زمیندار کی اشاعت مورخہ ۱۳۷۱-۳-۳۰ مطابق ۱۹۵۰-۱۲-۳۰ میں مذکور بالاعنوان کے تحت خلیل الرحمٰن صاحب ایم اے کا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔جس میں امام مالکؒ اوران کی کتاب مؤطا کے کچھ حالات

لکھے تھے۔ اس کے بعض مقامات پر عزیز زبیدی صاحب نے چند اعتراضات کئے جو زمیندار ۲۸ جنوری ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئے۔

پھر زمیندار ۱۳۷۱ھ-۵-۲۳ مطابق ۱۹۵۲-۲-۱۸ میں ''ائمہ اربعہ کی کتب پر ایک نظر'' کے عنوان سے خلیل الرحمٰن صاحب کا دوسرا مضمون شائع ہوا، اس میں انہوں نے زبیدی صاحب کے اعتراضات کے جواب دیئے۔ چونکہ دونوں صاحبوں کے مضامین میں کچھ تسامحات ہیں، اس لئے ہمارا خیال ہوا کہ اس پر محاکمہ لکھا جائے۔''(۱۴۳)

(د) داڑھی مونچھ کے بارے میں سوالات کے جوابات

ایک شخص محمد یوسف امرتسری نے مولانا محمد شریف گھڑیالوی امیر جماعت اہلحدیث (متحدہ) پنجاب سے داڑھی، مونچھ، سر کے بال اور مانگ وغیرہ کے بارے آٹھ سوالات کئے تھے، جن کا ذکر سائل نے اشارتاً مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا ہے:

''ہمیں نہایت مسرت ہوئی جب حضرت امیر المسلمین شاہ محمد شریف صاحب کا رسالہ بطور ضمیمہ اخبار تنظیم اہلحدیث مورخہ ۳۰۔ اکتوبر ۱۹۳۶ء میں پڑھا۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اتباع سنت کی توفیق بخشے، آمین۔ میں کچھ عرض بطور اصلاح اور بطور تفصیل کے کرنا چاہتا ہوں تاکہ حضرت امیر اس طرف توجہ فرمائیں اور مضمون بالکل واضح ہو کر قوم کے سامنے آجائے ...... الخ''(۱۴۴)

جن دنوں یہ سوالات مدیر تنظیم کو بھیجے گئے ان دنوں شاہ صاحب گھڑیالوی بیمار تھے، اس لئے ان سوالات و استفسارات کا جواب محدث روپڑیؒ نے دیا۔ محدث روپڑیؒ کے یہ جوابات نہایت مدلل اور مفصل ہیں جو حضرت شاہ صاحب گھڑیالوی کے 'رسالہ داڑھی' کے آخر میں سائل کے استفسارات درج کرنے کے بعد جوابات کے عنوان سے بالترتیب درج کئے گئے ہیں۔ اور یہ سوالات رسالہ ہذا کے ۹ صفحات، صفحہ نمبر ۸۷ یا ۹۶ پر پھیلے ہوئے ہیں۔ آخر میں سن تحریر یوں مندرج ہے۔

''عبداللہ امرتسری ایڈیٹر ''تنظیم اہلحدیث'' (روپڑ ضلع انبالہ) مورخہ ۲۲ رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ مطابق ۸ دسمبر ۱۹۳۶ء''(۱۴۵)

(ھ) ''نتائج التقلید'' کا مقدمہ

''نتائج التقلید'' آپ کے ایک شاگرد مولانا حکیم محمد اشرف سندھوؒ کی تالیف ہے۔ اس کتاب کے شروع میں حضرت العلام محدث روپڑیؒ کا نہایت پرمغز اور جامع مقدمہ ہے جو پانچ صفحات پر مشتمل ہے۔ مقدمہ نگار کی علمیت کے اظہار کے طور پر مولانا اشرف سندھو لکھتے ہیں:

''مقدمہ از جامع منقول معقول حاوی فروع و اصول، حافظ قرآن و حدیث مفتی اعظم حضرت مولانا حافظ محمد عبداللہ روپڑیؒ امرتسری''(۱۴۶)

محدث روپڑیؒ اس مقدمہ میں چند سطور کے بعد لکھتے ہیں:

''صحابہ کے زمانہ میں کسی خاص متعین شخص کے ماتحت کتاب و سنت پر عمل کرنے کا رواج اور دستور ہی نہیں تھا۔ یعنی نہ تو صحابہ نے کتاب و سنت کو خاص حضرت ابوبکرؓ کے ماتحت کر کے عمل کرنے کا قصد کیا، اور نہ ہی حضرت عمر، عثمان اور علی رضوان اللہ علیہم اجمعین سے کسی ایک کو خاص متعین کیا اور نہ ہی کسی نے اپنے کو ''صدیقی'' ...... ''فاروقی'' وغیرہ

ناموں سے موسوم کرنے کی کوشش کی بلکہ جب فسادات کا دور شروع ہوا تو کسی نے حضرت ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ فرمائیے آپ حضرت عثمانؓ کے طریق پر ہیں یا حضرت علیؓ کے؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا: لست علی ملة علی ولا علی ملة عثمان بل أنا علی ملة رسول الله ﷺ (یعنی نہ تو میں علوی ہوں نہ عثمانی ہوں بلکہ ہم تو صرف رسول اللہ ﷺ کے طریق (دین) پر ہیں اور بس'' [۱۲۷]

......☆......

فصل سوم

محدث روپڑیؒ ......مصنفات ومؤلفات

حضرت العلام حافظ عبداللہ روپڑیؒ کی ساری زندگی تعلیم وتعلم، درس وتدریس اور تالیف وتصنیف میں گزری ہے۔ جس طرح آپ نے تقریر و وعظ کے میدان میں کام کیا اس سے بھی بڑھ کر آپ نے ایک استاذ کی حیثیت سے کام کیا اور اپنے مدرسہ میں حدیث وتفسیر اور ادب وتاریخ کے علاوہ منطق وفلسفہ اور ہر قسم کے علوم عالیہ اور علوم آلیہ کی مختلف کتب پڑھاتے رہے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اِفتاء کے عہدے پر ساری زندگی کام کیا، کیونکہ آپ قرآن وحدیث اور فقہ مذاہب ائمہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

تدریس وفتاویٰ کے علاوہ ایک تیسرا شعبہ یعنی شعبہ تالیف وتصنیف پر بھی آپ نے ایک کامیاب مصنف کی حیثیت سے کام کیا۔ آپ کی زیادہ تر تالیفات علمی واعتقادی مسائل ومباحث پر مشتمل ہیں۔ انداز بیان سادہ، عام فہم، مدلل اور دل کی گہرائیوں میں اترنے والا ہے۔ جن تالیفات کے بارے میں معلومات ہوسکیں ان کی تعداد پچاس تک پہنچتی ہے جبکہ آپ کی تالیفات اس سے کہیں زیادہ تعداد میں تھیں۔ افسوس کہ آپ کا علمی خزانہ جامع مسجد مبارک، امرتسر میں سکھوں کے حملہ کے وقت جہاں آپ کے خاندان کے دیگر افراد سمیت آپ کی چار بیٹیاں اور ایک بیٹا شہید ہوگئے وہاں ۱۵۔ اگست ۱۹۴۷ء کو آپ کا عظیم کتب خانہ بھی نظر آتش کردیا گیا، اس لئے آپ کی بعض تالیفات کے مسودات اور بعض نادر تالیفات ضائع ہوگئیں۔ جس قدر آپ کے تالیفی ذخیرے کا علم ہوسکا اس کا تفصیلی تعارف مندرجہ ذیل صفحات میں پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ درایت تفسیری

اصول تفسیر کے موضوع پر محدث روپڑیؒ کی یہ ایک اہم اور بے مثال تالیف ہے جو ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۳۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ محدث روپڑیؒ کی تعلیمی دور سے فراغت کے بعد پہلی تصنیف ہے۔ اس کتاب کا تعارف کراتے ہوئے مینجر اخبار ''تنظیم اہلحدیث'' روپڑ ضلع انبالہ لکھتے ہیں:

''آج کل خصوصیت کے ساتھ کچھ ایسی آزادی ہوگئی ہے کہ ہر فرقہ قرآن مجید سے استدلال کرتا ہے اور توڑ مروڑ کر اپنے موافق کرلیتا ہے۔ اس رسالہ میں بتلایا گیا ہے کہ کن اصولوں پر تفسیر کرنی چاہئے اور صحیح تفسیر کون سی ہوگی؟ ''

اس کتاب کی وجہ تالیف محدث روپڑیؒ نے اس کے مقدمہ میں یوں بیان کی ہے! مولوی ثناءاللہ صاحب (امرتسری) نے بعنوان ''اجتہاد وتقلید'' ایک رسالہ لکھا ہے اس میں انہوں نے نصاب اجتہاد اور نصاب تفسیر پر بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید کا سمجھنا صرف عربی زبان جاننے پر موقوف ہے یعنی نصاب تفسیر علوم عربیہ ہیں اور اس کے ثبوت کے طور پر عربی زبان میں ایک تفسیر لکھی ہے جو 'تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن' کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں انہوں نے علوم عربیہ (محاورہ عرب) کی بنیاد پر اکثر معجزات اور خرق عادات کا انکار کیا ہے اور فرق ضالہ (معتزلہ، جہمیہ، نیچریہ وغیرہ) کی موافقت کی ہے۔

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''مولوی ثناءاللہ صاحب کا یہ رسالہ اجتہاد وتقلید میری نظر سے گذرا۔ میں اسی وقت اس پر بحث کرنا چاہتا تھا لیکن عاجز کا درس نظامی اسوقت پورا نہیں ہوا تھا۔ اور مولوی فاضل کے امتحان کا بھی خیال تھا۔ لہٰذا اپنے ارادے میں ناکام

رہا۔اس سال بفضل خدا دونوں سے فراغت پائی۔سواب خاکسار اپنا مافی الضمیر ہدیہ ناظرین کرتا ہے۔''(۱۲۸)

۲۔اہل سنت کی تعریف

محدث روپڑیؒ کی یہ ایک منفرد اور اعلیٰ کتاب ہے جو ۱۶/ (۳۶x۲۳) سائز کے ۴۱۳ صفحات پر مشتمل ہے۔اس کتاب میں اہل سنت کی تعریف کے متعلق علماء کے مضامین، جو اخبار اہل حدیث (امرتسر) میں شائع ہوئے، درج کر کے بڑی بحث کے بعد صحیح تعریف بتلائی گئی ہے۔جس سے حسب ذیل باتوں کا فیصلہ ہوسکتا ہے:

۱) رفتار زمانہ سے جب کسی مذہب کے ماننے والوں میں اختلاف پڑ جائے تو اصل حالت پر قائم رہنے والے مذہب کا کیا معیار ہے؟ یعنی کس طرح معلوم ہو کہ فلاں فرقہ اصلی حالت پر قائم ہے۔

۲) صحابہ رضی اللہ عنہم پر اہل سنت کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں؟

۳) لقب اہل سنت کا مآخذ کیا ہے؟ یعنی کس آیت اور حدیث کی بنا پر یہ لقب اختیار کیا گیا ہے؟

ان باتوں کے علاوہ مولوی ثناء اللہ صاحب کے رسائل اتباع سلف وتقلید سلفی وشخصی وغیرہ کے متعلق پوری بحث ہے۔ چنانچہ محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''چونکہ ہر فرقہ اسلامی اہل سنت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسروں کو گمراہ بتلاتا ہے اس بنا پر اخبار اہل حدیث میں پینتیس روپے کا انعامی سوال اٹھایا گیا کہ اہل سنت کی صحیح تعریف کیا ہے؟ تاکہ اہل سنت اور غیر اہل سنت میں امتیاز ہوکر معلوم ہوجائے کہ درحقیقت کون اہل سنت ہے اور کون نہیں ہے؟ اس کے جواب میں علما نے مختلف تعریفیں کیں جن کا سلسلہ ۱۳۳۷ھ میں اخبار اہل حدیث کی جلد نمبر ۱۶ کے نمبر اول سے شروع ہوکر نمبر ۳۵ پر ختم ہوا۔''(۱۲۹)

بطور نمونہ اہلسنت والجماعت کی ایک جامع و مانع تعریف یہاں ذکر کی جاتی ہے۔مولوی عبدالجبار صاحب مدرس مدرسہ اشاعۃ القرآن والحدیث موضع کھنڈیلہ لکھتے ہیں:

''لقب اہل سنت و جماعت تین لفظوں سے مرکب ہے۔اہل کا ترجمہ والا: جیسے اہل عزت: عزت والا، سنت کا معنی طریقہ رسول اللہ ﷺ۔ یہ لفظ مشہور ہے۔ جماعت کا معنی گروہ۔ گروہ سے مراد وہ گروہ ہے جو سنت کے ساتھ تھا۔ یعنی جب طریقہ رسول قائم ہوا، اس وقت کا گروہ۔ اور ظاہر ہے کہ اس وقت گروہ اصحاب رسول کا تھا اور مرکب لفظ اہل سنت والجماعۃ کے معنی ہوئے طریقہ رسول اللہ ﷺ اور طریقہ صحابہ والا۔

اصطلاحی تعریف: سو واضح ہو کہ اہلسنت و جماعت وہ گروہ ہے جس کا عمل وعقیدہ موافق سنت وسلف امت (صحابہ) کے ہے۔ وہ فرقہ اہل سنت و جماعت ہے، وگرنہ میں اور آپ اسی تعریف کو ان الفاظ سے بھی بیان کرسکتے ہیں۔ اہل سنت و جماعت وہ گروہ ہے جو بلا قید شخصیت کے سنت رسول اللہ ﷺ وعقائد وعملیات صحابہ رسول اللہ ﷺ کو ماننے والا اور ان کے خلاف عقائد وعملیات سے اپنے آپ کو بچانے والا ہے۔''(۱۳۰)

ان سینتیس تعریفات اہل سنت کے بعد محدث روپڑیؒ نے صفحہ ۱۱۴ سے صفحہ ۴۱۳ تک ''تعریفات اہل سنت پر فیصلہ'' کے عنوان کے تحت خوب مدلل مفصل بحث کی ہے جو آپ کے عالمانہ فہم وفراست اور تفقہ فی الدین کی بین دلیل ہے۔

زمانہ طباعت: اس کتاب پر سن طباعت مندرج نہیں البتہ آپ کی تالیف ''اہل حدیث کی تعریف'' (جو کہ ۱۹۲۶ء کی مطبوعہ ہے) کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ یہ اس سے پہلے کی مطبوعہ ہے اور اس کے بعد آج تک طبع نہیں ہوئی۔

۲۔اہل حدیث کی تعریف

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب دوحصوں پر مشتمل ہے۔

پہلا حصہ جو کہ ۱۳۴۵ھ مطابق ۱۹۲۶ء کا مطبوعہ ہے، یہ ۱۵۰ صفحات پر مشتمل ہے جبکہ اس کا دوسرا حصہ ۲۴۰ صفحات پر محیط ہے۔

اہل حدیث کی تعریف کے متعلق علماء کے جو مضامین اخبار ''اہلحدیث'' (امرتسر) میں شائع ہوئے تھے، انہیں اس کتاب میں درج کر کے بڑی بحث کے بعد اہل حدیث کی صحیح تعریف بتلائی گئی ہے، جس سے حسب ذیل باتوں کا آسانی سے فیصلہ ہوسکتا ہے:

۱۔اہلحدیث اوراہل سنت میں کیا نسبت ہے؟

۲۔ائمہ اربعہ اہل حدیث تھے یانہیں۔

۳۔اہل حدیث فرقہ نیا ہے یا پرانا؟

۴۔ ان کا نام اہل حدیث کیوں ہوا؟ کس آیت یا حدیث کی بنا پر یہ نام رکھا گیا؟

اس کے علاوہ مولوی ارشاد حسین رامپوری کی کتاب ''انتصار الحق'' کا مجمل اور جناب اشرف علی تھانوی صاحب کے رسالہ ''الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد'' کا مفصل جواب ہے۔

محدث روپڑیؒ اس کتاب کی وجہ تالیف ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''مولوی ثناء اللہ صاحب نے اسی جلد (۱۶) کے نمبر (۴۰) مورخہ ۹/ ذی الحجۃ ۱۳۳۷ھ مطابق ۵/ستمبر ۱۹۱۹ء میں تعریف اہل حدیث کی تحریک شروع کی اور صحیح تعریف لکھنے والے کے لئے دس روپیہ انعام کا اعلان کیا۔علماء نے اس پر بھی لبیک کہہ کر تعریفیں لکھنی شروع کردیں۔ان کا سلسلہ جلد ۱۶ کے نمبر ۴۳ مورخہ ۳۰ ذی الحجۃ ۱۳۳۷ھ مطابق ۲۶/ستمبر ۱۹۱۹ء سے شروع ہوکر جلد نمبر ۱۷ کے نمبر ۱۳ مورخہ ۱۴/ جمادی الاول ۱۳۳۷ھ مطابق ۶/فروری ۱۹۱۹ء پر ختم ہوا۔''

محدث روپڑیؒ نے اس کتاب کی جلد اول کے ص ۴ سے ص ۴۰ تک ان ۲۱ تعریفات کا اندراج کیا ہے جو اخبار اہل حدیث، امرتسر میں شمارہ نمبر ۴۳ جلد ۱۶ سے جلد ۱۷ کے شمارہ نمبر ۱۳ تک شائع ہوئیں۔ بعد ازاں ''تعریفات اہل حدیث پر فیصلہ'' کے عنوان سے صفحہ ۴۰ سے ۱۵۰ پر مدلل مفصل بحث کرتے ہوئے پہلی جلد مکمل کی ہے۔

''تعریف اہل حدیث'' (حصہ دوم) اسی سائز کے ۲۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اور یہ ۱۰۔اکتوبر ۱۹۳۳ء کی مطبوعہ ہے۔ اس میں مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کی کتاب "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" کا مفصل جواب، اہم معلومات کا ذخیرہ، تقلید کی تمام شاخوں پر بحث اور نئے سوال و جواب درج ہیں۔

چنانچہ محدث روپڑیؒ اس کی جلد دوم کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

> ''اس سے پہلے اس رسالہ کا ایک حصہ چھپ کر شائع ہو چکا ہے، اس میں اہل حدیث کی اکیس تعریفیں درج ہیں جو اخبار اہل حدیث میں شائع ہوئی تھیں، پھر فیصلہ لکھا گیا ہے۔یعنی بتلایا گیا ہے کہ ان میں سے کون سی تعریف صحیح ہے اور کون سی غیر صحیح؟ اس فیصلہ کے ضمن میں چند بحثیں ہیں:

ایک یہ کہ اہل حدیث ایک خاص فرقہ کا نام ہے اور اہل سنت کئی فرقوں پر مشتمل ہے جن میں سے اصل اہل حدیث ہیں۔ ایک یہ کہ ٹھیٹھ اسلام کیا ہے؟ اور ٹھیٹھ اسلام پر آج کون سا فرقہ قائم ہے۔ ایک یہ کہ اہل حدیث کب سے ہیں؟ اور ہر زمانہ میں کون کون سے علماء اہل حدیث گزرے ہیں؟ ان میں سے چند کے نام حوالہ کتاب وغیرہ۔ اخیر میں تقلید کی تردید ہے۔''(۱۳۱)

ضمیمہ تعریف اہل حدیث

اس کتاب کے آخر میں آٹھ صفحات پر مشتمل ''قول صحابی کی حجیت'' قول صحابی کے بارے ایک ضمیمہ بھی لکھا گیا ہے، جس میں مولوی امین کے تین سوالات کے تین جوابات تحریر کئے گئے ہیں۔ نیز محدث روپڑیؒ اور مولوی امین کے مابین خط و کتابت کے بعد کی صورت حال کا تذکرہ بھی بحوالہ پرچہ اہل حدیث ۱۰/ ذیقعدہ ۱۳۴۵ھ مطابق ۱۳/مئی ۱۹۲۷ء ذکر کر دیا گیا ہے۔''(۱۳۲)

۳۔ اہل حدیث کے امتیازی مسائل

محدث روپڑیؒ کی یہ بہت اہم تصنیف ہے اور یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۱۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۳۴۳ھ مطابق ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا تھا جبکہ میرے سامنے اس کا دوسرا ایڈیشن ہے جو کہ رجب ۱۳۹۲ھ مطابق اگست ۱۹۷۲ء کا شائع شدہ ہے اور یہ ''فہرست مضامین'' اور ''پیش لفظ'' سمیت ۱۱۶ صفحات پر حاوی ہے۔ اس کا پیش لفظ مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانی مرحوم نے رقم فرمایا ہے۔

جن پندرہ مسائل پر اس رسالہ میں بحث کی گئی ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ظہر کا وقت ایک مثل تک (۲) وضو کے بعد شرم گاہ کو چھونا (۳) وضو کے بعد عورت کو چھونا (۴) چوتھائی سر کا مسح (۵) وضو کے شروع میں بسم اللہ (۶) نماز میں پکار کر بسم اللہ پڑھنا (۷) فاتحہ خلف الامام (۸) رفع الیدین (۹) آمین بالجہر (۱۰) نماز میں سینے پر ہاتھ باندھنا (۱۱) اخیری التحیات میں چوتڑوں پر بیٹھنا (۱۲) جلسہ استراحت (۱۳) فجر کی سنتوں کا فرضوں کے بعد پڑھنا (۱۴) وتر کتنے پڑھنے چاہئیں اور کس طرح پڑھنے چاہئیں؟ (۱۶) نماز میں دعاء قنوت۔

اختلافی مسائل میں محدث روپڑیؒ کا انداز فکر

محدث روپڑیؒ کے دور میں جو مسائل احناف اور اہل حدیث کے درمیان وجہ تنازع بنے ہوئے تھے آپ نے اس کتاب میں ان کے بارہ میں واضح کیا ہے کہ یہ اختلافی مسائل نہیں ہیں بلکہ دونوں مسلکوں کے مشترکہ ہیں اور ان کو خوامخواہ وجہ نزاع بنا کر مسلمانوں کو آپس میں الجھایا نہ جائے۔ البتہ جو مسائل اہلحدیث کے امتیازی ہیں اس میں بھی محدث روپڑیؒ نے کسی فرقہ سے محاذ آرائی نہیں کی بلکہ براہ راست قرآن وسنت سے استشہاد کیا۔ محدث روپڑیؒ مسائل میں کسی خاص موقف اور شدت اختیار کرنے کی بناء پر فرقہ بندی کے مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک اصل دلیل وحی (کتاب وسنت) ہیں۔ اسی عقیدہ کی بنیاد پر مسائل میں تحقیق ہونی چاہئے۔ علماء میں تحقیقی اہلیت کے سبب تو ترجیحی رائے

اہمیت رکھتی ہی ہے لیکن عوام میں اصل شریعت کی موافقت کا عقیدہ پختہ ہونا چاہیۓ۔ اگر کسی مسئلہ میں سنت سے موافقت کی کوشش کرتے ہوئے اختلاف بھی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ ائمہ سلف بالخصوص ائمہ اربعہ اہل سنت ہونے کے باوجود فروعی مسائل میں اختلاف روا رکھتے ہیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کی وضاحت محدث روپڑیؒ کے اپنے انداز سے پیش کی جائے۔ مثلاً دوسرے اور تیسرے مسئلہ کے بارے میں محدث روپڑیؒ نے صرف اس قدر لکھا ہے:

''دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ شرم گاہ کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں، حنفیہ کہتے ہیں: نہیں ٹوٹتا، بعض کہتے ہیں: ٹوٹتا ہے۔''(۱۳۳)

''تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ شافعیہ کہتے ہیں ٹوٹتا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ دونوں مسئلے اہل حدیث کے امتیازی مسئلے نہیں، اس لئے ہم ان پر زور نہیں دیتے۔ ہاں اگر کوئی احتیاط کرے تو وضو کرلے۔''(۱۳۴)

محدث روپڑیؒ چوتھے مسئلے کے بارے میں جناب مولوی اشرف علی تھانویؒ صاحب کی بات نقل کرتے ہیں: ''وضو میں چوتھائی سر پر مسح کرنے سے فرض وضو ادا ہو جاتا ہے، البتہ سنت پورے سر کا مسح ہے۔''

محدث روپڑیؒ اس کے جواب میں لکھتے ہیں: ''یہ بھی اہل حدیث کا امتیازی مسئلہ نہیں ہے صرف امام مالکؒ اور بعض پورے سر کا مسح ضروری کہتے ہیں، اس پر بھی ہمیں لکھنے کی کچھ حاجت نہیں۔''(۱۳۵)

یہ مسئلہ اہل حدیث کا امتیازی مسئلہ اس لئے نہیں کہ جیسے اہل حدیث پورے سر کا مسح سنت سمجھتے ہیں ایسے ہی احناف بھی اسے سنت سمجھتے ہیں، تو امتیازی کیسے ہوگا؟

پانچواں مسئلہ: وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا۔

جناب تھانویؒ صاحب لکھتے ہیں: ''اگر وضو (کے شروع) میں بسم اللہ نہ کرے تب بھی وضو ہو جاتا ہے۔''

محدث روپڑیؒ اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

''اہل حدیث ہر مسئلہ میں اعتدال پر رہتے ہیں۔ وضو کے شروع میں بسم اللہ کی بابت بعض روایتیں آئی ہیں کہ بغیر ذکر اللہ کے وضو نہیں ہے۔ لیکن کچھ ان میں گفتگو ہے۔ اس لئے اہل حدیث نے اس کو اتنی اہمیت نہیں دی کہ ان کا امتیازی مسئلہ قرار پائے۔''(۱۳۶)

چھٹا مسئلہ: نماز میں پکار کر بسم اللہ پڑھنا

حقیقت میں یہ مسئلہ بھی اہل حدیث کا امتیازی مسئلہ نہیں ہے۔ محدث روپڑیؒ نے تھانویؒ صاحب کی یہ بات نقل کی ہے کہ نماز میں بسم اللہ پکار کر نہ پڑھے، شافعی پکار کر پڑھتے ہیں۔

محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''اہل حدیث کا دونوں پر عمل ہے کیونکہ دونوں طرف احادیث ہیں تو اب یہ مسئلہ اہل حدیث کے مقابلہ میں ذکر کرنا بالکل نامناسب تھا یا کم از کم جو جہر کی حدیث ہے اسے رد کرنا چاہیۓ تھا لیکن مولوی اشرف علی تھانوی صاحب نے ایسا نہیں کیا بلکہ صرف نہ پکار کر پڑھنے کی حدیث ذکر کرکے چلتے بنے۔''(۱۳۷)

مندرجہ بالا پانچ (نمبر۲ تا ٦)) مسائل اہل حدیث کے امتیازی مسائل نہیں، کیونکہ حدیث کے مطابق جس طرح اہل حدیث ان پر عمل پیرا ہیں ایسے ہی کچھ اور لوگ بھی ان پر عمل پیرا ہیں۔ البتہ باقی دس مسائل میں سے زیادہ تر امتیازی ہیں۔

۴۔ مجھے مذہب اہل حدیث کیوں پیارا ہے؟

محدث روپڑیؒ کی تالیفات میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ لیکن یہ کتاب بازار میں دستیاب نہیں ہے۔ اس کے وجود کا علم صرف منیجر اخبار ''تنظیم اہلحدیث'' روپڑ ضلع انبالہ کے مندرجہ ذیل تعارف وتبصرہ سے ہوتا ہے، آپ لکھتے ہیں:

''مجھے مذہب اہل حدیث کیوں پیارا ہے؟'' اس مضمون کی موجودہ وقت میں جو ضرورت تھی وہ محتاج بیان نہیں۔ مذہب کی جانچ پڑتال کے طریقے بیان کرتے ہوئے، ان سے مذہب اہل حدیث کا مقابلہ کیا گیا ہے۔ جس سے مذہب اہل حدیث کے اصول اور خیالات کی خوبی واضح ہوجاتی ہے۔ مخالفین نے جو الزامات اہل حدیث پر عائد کر رکھے ہیں، ان کا اس سے کافی حد تک ازالہ ہوجاتا ہے۔''(۱۳۸)

۵۔ فتاویٰ اہل حدیث

محدث روپڑیؒ کی یہ ایک ضخیم تالیف ہے جو پہلے دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی اور دوسرا ایڈیشن ۸/ (۲۶x۲۰) سائز کی تین جلدں پر مشتمل ہے۔ جلد اول کے ۳۴۸، جلد دوم کے ۵۹۲ اور جلد سوم کے ۵۰۳ صفحات ہیں۔ صفحات کی مجموعی تعداد ۱۴۴۳ ہے۔ پہلی جلد ۲۵/ ذیقعدہ ۱۳۹۲ھ مطابق یکم جنوری ۱۹۷۳ء کو، دوسری جلد ۷/ ذوالحجہ ۱۳۹۳ھ مطابق یکم جنوری ۱۹۷۴ء کو اور تیسری جلد ۲۰/ رجب ۱۳۹۷ھ مطابق ۸/ جولائی ۱۹۷۷ء کو شائع ہوئی۔

اس قیمتی سرمایہ کو اصل محفوظ کرنے والے تو مولانا عبدالجبار ملک پوری (روپڑی) تھے لیکن وہ اسے مکمل ترتیب نہ دے سکے جبکہ موجودہ فتاویٰ کے مؤلف حضرت العلام محدث روپڑی کے شاگرد رشید مولانا مفتی ابوالسلام محمد صدیق بن عبدالعزیز فیروز پوریؒ ہیں۔ یہ محدث روپڑیؒ کے وہ شاگرد ہیں جو زندگی بھر تحریکی اور تنظیمی مہمات میں محدث روپڑیؒ کے دست راست رہے اور علم میراث میں آپ کے جانشین ثابت ہوئے۔

مولانا محمد صدیق سرگودھویؒ جو کہ خود بھی کئی کتابوں کے مصنف ہیں اور انہوں نے اپنی زندگی میں ''ادارہ احیاء السنۃ النبویہ'' کے نام سے ایک دینی اشاعتی ادارہ بھی قائم کیا۔ یہ کتاب اسی ادارہ کے تحت زیور طباعت سے آراستہ ہوکر منظر عام پر آئی۔

فتاویٰ کے مضامین: آپ کا یہ فتاویٰ دین و دنیا کے ہر قسم کے مسائل پر مبنی ہیں اور اس کے چیدہ چیدہ عنوانات حسب ذیل ہیں:

''کتاب الایمان، مودودی مسلک، مذہب اہل حدیث، اہل حدیث کا مسلک، عقیدہ کے متفرق مسائل، مسئلہ تقدیر، تعویذات، کتاب الطہارت، ستر کا بیان، مساجد کا بیان۔''(۱۳۹)

اور دوسری جلد میں حسب ذیل عنوانات ہیں:

''مساجد کا بیان، کتاب الصلوٰۃ، اوقات نماز، مکروہ اوقات، اذان کا بیان، ستر کا بیان، قراءت کا بیان، امامت کا

بیان، مسبوق کا بیان، قصر کا بیان، سہو کا بیان، تہجد، وتر اور تراویح کا بیان، جمعہ کا بیان، نماز عیدین کا بیان، سورج، چاند گرہن کی نماز کا بیان، صدقہ فطر، قربانی کا بیان، جنازہ کا بیان، زکوٰۃ کا بیان، روزہ کا بیان، اعتکاف کا بیان، حج کا بیان، عمرہ کے اوقات۔''(۱۴۰)

اور فتاویٰ کی تیسری جلد کے بڑے بڑے عنوانات حسب ذیل ہیں:

''تجارت کا بیان، کسب کا بیان، اجرت کا بیان، سود کا بیان، ہبہ کا بیان، وقف کا بیان، مزارعت کا بیان، رہن کا بیان، وراثت کا بیان، وصیت کا بیان، نکاح کا بیان، ولی کا بیان، رضاعت کا بیان، نکاح کے متفرق مسائل: مہر کا بیان، عشرۃ النساء کا بیان، پردہ کا بیان، طلاق کا بیان، عدت کا بیان، قسم کا بیان، نذر کا بیان، عقیقہ کا بیان، حلال وحرام کا بیان، حجامت کا بیان، تصاویر کا بیان، معالجہ کا بیان، ذبح کا بیان، مصافحہ کا بیان، ضبط تولید کا بیان، یتیموں کا بیان، امارت کا بیان، متفرق علمی مسائل۔''(۱۴۱)

۶۔ ردِ بدعات

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) کے ۴۹ صفحات پر مشتمل ہے اور یہ بدعات کی تفصیل اور ان کے رد کے موضوع پر ایک منفرد کتاب ہے۔ یہ کتاب پہلی دفعہ محدث روپڑیؒ کی زندگی میں ۱۳۴۷ھ مطابق ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی تھی۔

اس میں بدعات مروجہ کے متعلق اکیس سوالات، پھر ہر ایک کا نمبروار جواب دیا گیا ہے۔ مثلاً میت کو دفن کرنے کے بعد چالیس قدم پر دعا کرنا، میت کے گھر فاتحہ خوانی کے لئے جمع ہونا، مسئلہ توسل، ذکر لا الہ الا اللہ اور ختم انبیاء، اذان میں محمد ﷺ کے نام پر انگوٹھے چومنا، ظہر احتیاطی، انگریزی بال، داڑھی منڈانا، گیارہویں، کھانے پر ختم وغیرہ۔ نیز سماع موتی اور اس سلسلہ میں ائمہ احناف قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفیؒ، شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ، شیخ علی تقیؒ، آفندیؒ، اور شاہ ولی اللہ وغیرہ کے فتاویٰ وغیرہ مذکور ہیں۔ علاوہ ازیں حدیث قرن الشیطان اور اہل نجد کے ذکر کو زیر بحث لایا گیا ہے۔(۱۴۲)

محدث روپڑیؒ قبروں پر قبے بنانے کی کراہت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ردالمختار جلد اول ص ۶۶۲ میں ہے۔ عن أبي حنيفة يكره أن يبنى عليه بناء من بيت أوقبة أونحو ذٰلك لما روى جابر نهى رسول الله ﷺ عن تجصيص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها۔ رواه مسلم وغيره۔انتهى۔ (یعنی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبروں پر کسی عمارت، مکان، یا قبہ وغیرہ کی قسم سے بنانا مکروہ ہے کیونکہ جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو چونا گچ کرنے سے اور ان پر لکھنے اور ان پر عمارت بنانے سے منع فرمایا ہے، روایت کیا ہے اس کو مسلم وغیرہ نے۔''(۱۴۳)

۷۔ دعا بحرمت انبیاء

محدث روپڑیؒ کی یہ تالیف ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے صرف ۱۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس مختصر رسالے میں آپ نے دعا بحرمت انبیاء کے قائلین کے تمام دلائل کا تذکرہ کرتے ہوئے قرآن وسنت کی روشنی میں اسکی حرمت ثابت کی ہے۔

دعا بحق انبیاء کے حوالے سے ایک سوال کے جواب میں محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''بحق فلاں کہہ کر سوال کرنا۔ اس کی دوصورتیں ہیں: ایک یہ کہ ذاتی حق مراد ہو تو یہ بالکل حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ

کے ذمہ کسی کا ذاتی حق نہیں اور اگر حق سے مراد عارضی حق ہو جو وعدہ کی بناء پر ہے تو یہ بھی حرام ہے۔ کیونکہ شبہ والے الفاظ بولنے سے نہی آئی ہے۔''(۱۴۴)

۸۔ الکتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب

محدث روپڑیؒ نے یہ کتاب مولوی انور شاہ کشمیریؒ کی کتاب ''فصل الخطاب'' کے جواب میں بزبان عربی تالیف فرمائی ہے۔ مولوی انور شاہ کشمیریؒ کی فصل الخطاب کو اپنی کتاب کے حاشیہ میں جگہ دی ہے تا کہ قاری دونوں کتب سے بیک وقت مستفید ہو سکے۔ یہ کتاب ۸/ (۲۰x۲۶) سائز کے ۳۲۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

دونوں کتابوں کا موضوع ''فاتحہ خلف الامام'' ہے ''فصل الخطاب'' قراءت فاتحہ خلف الامام کی نفی کے موضوع پر جبکہ الکتاب المستطاب قراءۃ الفاتحہ خلف الامام کے وجوب کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔

مولوی انور شاہ کشمیریؒ کی کتاب اصل میں چند یادداشتوں کا مجموعہ ہے جسے انہوں نے طلبہ دارالعلوم دیوبند کی سہولت کے لئے رقم فرمایا تھا۔

محدث روپڑیؒ اپنی کتاب کی تالیف کرنے کا سبب بیان کرتے ہیں:

''ایک امرتسری دوست نے میرے پاس اس رسالہ کا ذکر کیا اور کہا کہ اس کا جواب ضرور ہونا چاہئے۔ میں نے اس پر توجہ نہ کی کیونکہ میں جانتا تھا کہ اگر یہ رسالہ قابل جواب ہوگا تو ضرور کسی نے اس کا جواب لکھا ہوگا...... اس دوست کے علاوہ اور کئی دوستوں نے اس طرف توجہ دلائی۔ آخر میرے دل میں خیال آیا کہ رسالہ منگا کر دیکھوں تو سہی۔ دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ رسالہ کسی کے دیکھنے کے قابل نہیں۔ کیونکہ ان اشاروں کنایوں کا مجموعہ ہے جو اپنی یادداشت کے لئے انسان نوٹ کر لیتا ہے۔''(۱۴۵)

الکتاب المستطاب کے شروع میں محدث روپڑیؒ نے ۲۴ صفحات پر مشتمل ایک تفصیلی فہرست کتاب دی ہے جسے کتاب کا خلاصہ کہنا چاہئے، کیونکہ کتاب کو سمجھنے کے لئے اس سے خوب مدد ملتی ہے۔

یہ کتاب پہلی دفعہ ۱۹۲۹ء مطابق ۱۳۴۸ھ میں طبع ہوئی اور دوسری دفعہ ۱۹۷۶ء مطابق ۱۳۹۶ھ میں ادارہ محمدیہ نشتر روڈ لاہور کے زیر اہتمام زیور طبع سے آراستہ ہوئی جو اس وقت دستیاب ہے۔

۹۔ إطفاء الشمعة

محدث روپڑیؒ نے یہ کتاب مولوی احمد علی صاحب بٹالویؒ (پروفیسر دینیات کالج لاہور) کی کتاب "نور الشمعة فی ظھر الجمعة" کے جواب میں تالیف فرمائی ہے۔ مولوی صاحب نے اپنی کتاب میں ظہر احتیاطی ثابت کرنے کی غرض سے فرضیت جمعہ کو اتنا کمزور دکھانے کی کوشش کی کہ اس میں نفل کی بھی جھلک نظر نہ آئی۔ اس کے جواب میں محدث روپڑیؒ نے جمعہ کی نماز کی فرضیت اور ظہر احتیاطی کا مسئلہ بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

اس کتاب کا سبب تالیف بیان کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''میں ابھی تحصیل علم سے فارغ ہو کر آیا ہی تھا کہ مولانا محمد حسین بٹالوی مرحوم نے تردید کی غرض سے یہ کتاب میرے پاس بھیجی۔ ان کی حسب خواہش میں نے اس کا جواب لکھا جس کا نام نور الشمعہ کے جواب میں اطفاء الشمعہ

تجویز ہوا۔"(۱۴۶)

یہ کتاب چار حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ مقدمہ کے نام سے مشہور ہے۔ اس میں دو بحثیں ہیں۔ ایک یہ کہ "لا جمعة ولا تشریق" حضرت علیؓ کا قول ہے، رسول اللہ ﷺ کی حدیث نہیں۔ دوم یہ کہ اس قول میں اجتہاد کا دخل ہوسکتا ہے۔ اس لئے قرآن وحدیث کے مقابلہ میں متروک ہوگا کیونکہ قرآن وحدیث میں جمعہ کا حکم عام ہے۔ دوسرے حصہ کے شروع میں فریقین کے تمام دلائل کا اجمالی ذکر ہے اور جہاں سے اس بحث کی ابتداء ہوئی اس کا پورا نقشہ اور جو جو رسائل فریقین کی طرف سے لکھے گئے ان کی پوری تفصیل اور اخیر میں ظہر احتیاطی کی مکمل بحث ہے۔

تیسرے حصہ میں چار بحثیں ہیں۔ پہلی آیت جمعہ ﴿ يٰـأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ ...... الآية ﴾ کے متعلق، دوسری حدیث "الجمعة حق واجب" کے متعلق۔ تیسری 'جواثی' کے متعلق جو بحرین کے علاقہ میں ایک گاؤں ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جمعہ پڑھا گیا۔ چوتھی اقوال صحابہ کے متعلق جو شرط مصر کو توڑتے ہیں۔

چوتھے حصہ میں دو بحثیں ہیں۔ ایک واقعہ قباء کی بحث اور دوسری شرط سلطان کے متعلق ہے۔(۱۴۷)

۱۰۔ حکومت اور علماءِ ربانی

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

حافظ عبدالقادر روپڑیؒ لکھتے ہیں:

"یہ کتاب محدث روپڑیؒ کی زندگی میں دو دفعہ پانچ پانچ ہزار کی تعداد میں شائع ہوئی ہے۔ اب تیسری طبع ہے اور گرانی کے باعث صرف ایک ہزار چھپ سکی ہے۔"

محدث روپڑیؒ نے جن علماء کا اس کتاب میں تذکرہ کیا ہے، ان میں سرفہرست:

۱) حضرت سفیان ثوریؒ ہیں جو ایک مشہور محدث ہیں۔ اور خلیفہ ہارون الرشیدؒ جب ان کے نام خط لکھتا ہے تو آپؒ اس کے جواب میں خلیفہ ہارون الرشیدؒ کو ایک ناصحانہ خط لکھتے ہیں۔ یہ دونوں خط محدث روپڑیؒ نے اس کتابچہ میں نقل کئے ہیں۔

۲) دوسرے عالم ربانی ابو حازم سلمہ بن دینارؒ ہیں۔ محدث روپڑیؒ نے ان کا خلیفہ سلیمان امویؒ سے ایک مکالمہ نقل کیا ہے۔ جس سے ابو حازمؒ کی بے خوفی، توکل علی اللہ اور زہد فی الدین کا اندازہ ہوتا ہے۔ آج کے حکمرانوں کو اس مکالمہ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہئے۔ اسی مکالمہ کا اثر تھا کہ سلیمان بن عبدالملکؒ نے اپنے بعد عمر بن عبدالعزیزؒ کو خلیفہ نامزد کردیا اور اسی مکالمہ کا اثر تھا کہ اس کا خاتمہ بالخیر ہوا اور آخری وقت کلمہ شہادت نصیب ہوا۔(۱۴۸)

۳) تیسرے عالم باعمل، جابر حکمران کے سامنے کلمہ حق کہنے والے مشہور تابعی حضرت سعید بن جبیر رحمتہ اللہ علیہ ہیں۔ آپ ۹۵ھ میں انچاس برس کی عمر میں شہید کئے گئے۔

۴) عالم مدینہ حضرت امام مالکؒ:

یہی وہ امام ہیں جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے پیش گوئی فرمائی تھی: "عنقریب وہ زمانہ آئے گا جب لوگ طلب علم کے لئے اونٹ ہنکائیں گے لیکن مدینہ کے عالم سے زیادہ بڑا عالم نہ پائیں گے۔"(۱۴۹)

اس رسالہ میں محدث روپڑیؒ نے ان کے دورِ ابتلاء کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔

۵) فقیہ عراق امام ابوحنیفہؒ:

محدث روپڑیؒ نے پانچویں نمبر پر امام موصوف کا ذکر کیا ہے۔ آپ کی سخاوت و خیرات اور ضبط و تحمل اور خشیت و انابت کا ذکر کرتے ہوئے آپ کے دور ابتلاء کو مفصل بیان کیا ہے۔ اور بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان کی طرف سے کوفہ کے گورنر ابن ہبیرہ اور امام موصوف کے مابین ایک مکالمہ نقل کیا ہے۔ اس کے بعد منصور عباسیؒ اور امام موصوفؒ کے مابین ایک طویل مکالمہ نقل کیا ہے اور امام موصوفؒ پر زہر کے اثر کا بھی ذکر کیا ہے۔

۶) امام السنۃ احمد بن حنبلؒ:

آپ قرآن کو کلام اللہ کہتے تھے جس کی وجہ سے آپ سخت آزمائش میں ڈالے گئے۔ آخر کار خلیفہ متوکلؒ کے عہد میں آپ کو اس مصیبت سے نجات ملی اور متوکلؒ نے آپ کو اعزاز و اکرام سے نوازا۔ آپ کے زہد و تقویٰ کا ذکر کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ نے آپ کی مرض الموت پر آپ کا واقعہ مکمل کیا ہے۔

۷) خالد بن احمد (شاہ بخارا) اور امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ:

محدث روپڑی، امام بخاریؒ کی خودداری کے بارے میں لکھتے ہیں:

''شاہ بخارا نے جب امام بخاریؒ کے پاس درخواست کی کہ میں کتاب بخاری اور تاریخ بخاری کا شوق رکھتا ہوں۔ آپ مجھے گھر پر آ کر پڑھایا کریں، امام بخاریؒ نے فرمایا علم کسی کے دروازے پر نہیں جاتا، علم کے پاس لوگ آتے ہیں۔''(۱۵۰)

۸) امیر المؤمنین ہارون الرشیدؒ اور ایک اعرابی:

محدث روپڑیؒ نے اس کے بعد خلیفہ ہارون الرشیدؒ اور ایک اعرابی کا واقعہ ایک مکالمہ کی صورت میں پیش کیا ہے جس کے علم و فضل نے ہارون الرشیدؒ کو حیرت زدہ کر دیا۔ محدث روپڑیؒ نے یہ تمام مکالمہ نقل کیا ہے۔

۹) حبر الامۃ امام شافعیؒ:

اس کے بعد محدث روپڑیؒ نے حبر الامۃ امام شافعیؒ کے علم و فضل اور امام مالکؒ سے ان کے تعلق اور شاگردی کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے تبحر علمی کا ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ کی وفات کے ذکر پر اس کتاب کو مکمل کیا ہے۔

۱۱۔ رفع یدین اور آمین

حجم: محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۶۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

تعارف کتاب: مصنف اپنی اس تالیف کا آپ تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یہ رسالہ اگرچہ بظاہر دو مسئلوں میں ہے، مگر ضمناً بہت سے مسائل اختلافیہ پر مشتمل ہے۔ جیسے بسم اللہ بالجہر، سینہ پر ہاتھ باندھنا، جلسہ استراحت اور ان کے علاوہ اور بہت سے اصولی، فروعی مسائل ان شاء اللہ آپ کو اس میں ملیں گے۔ جن سے آج تک آپ بے خبر رہے، حالانکہ ان کا جاننا آپ کے لئے ضروری تھا، اور زیر بحث دونوں مسئلوں (آمین، رفع الیدین) کے طرز بیان میں ایک ایسی جدت پیدا کر دی گئی ہے کہ وہ بھی آپ کے لئے ایک نئی چیز بن گئی ہے جس

کو پڑھنے کے بعد امید نہیں کہ کوئی شبہ باقی رہ سکے اور اس کے ضمن میں مذہب تقلید کی حقیقت بھی واضح ہوجائے گی۔ اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے اس سے آپ پر تحقیق کا ایک نیا باب کھلے گا، جس سے آپ مذہب حدیث اور مذہب تقلید کا بخوبی موازنہ کرسکیں گے۔ ان شاء اللہ''(۱۵۱)

آپ نے احادیث رسول اور بعض ائمہ احناف کے اقوال سے آمین بالجہر کا ثبوت فراہم کرنے کے لئے دس احادیث پیش کی ہیں۔(۱۵۲)

حدیث نمبر۱۰ پر تبصرہ کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''بلند آواز سے آمین کہنے میں جب بہت سی آوازیں مل جائیں، تو اس میں اسلامی نمائش پائی جاتی ہے، اس لئے یہود کو حسد آتا ہے، ورنہ آہستہ میں حسد کے کچھ معنی ہی نہیں، کیونکہ جب سنا ہی کچھ نہیں تو حسد کس بات پر، اس حدیث کی اسناد صحیح ہیں۔ جیسے منذریؒ نے تصریح کی ہے اور ابن خزیمہؒ اس کو اپنی صحیح میں لائے ہیں، اور امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور بیہقیؒ نے بھی اپنی سنن میں اس کو سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے۔''(۱۵۳)

محدث روپڑیؒ حنفی علماء کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مولانا عبدالحیؒ لکھنویؒ حنفی مذہب کے مشہور بزرگ گزرے ہیں، وہ لکھتے ہیں: کہ انصاف یہ ہے کہ دلیل کی رو سے آمین بالجہر قوی ہے۔ مولانا سراج احمدؒ صاحب بھی حنفی مذہب کے مشہور بزرگ ہیں، وہ بھی یہی لکھتے ہیں کہ بلند آواز سے آمین کہنے کی احادیث اکثر ہیں اور زیادہ صحیح ہیں۔ ان کے علاوہ مولانا عبدالعلی بحرالعلوم لکھنوی حنفیؒ بھی ''ارکان اسلام'' میں یہی لکھتے ہیں کہ آمین آہستہ کہنے کی بابت کچھ ثابت نہیں ہوا۔''(۱۵۴)

۱۲۔ امامت مشرک

محدث روپڑیؒ کی یہ تالیف پہلی مرتبہ ۱۳۳۹ھ مطابق ۱۹۲۲ء میں ایک اشتہار کی صورت میں شائع ہوئی، دوسری مرتبہ ۸/ فروری ۱۹۳۵ء کے تنظیم اہل حدیث کے ضمیمے کے طور پر چھاپا گیا اور تیسری مرتبہ ۱۹۳۵ء میں ہی اس کو مضمون کی شکل میں علیحدہ سے شائع کیا گیا۔

اس کتاب میں آپ نے مشرک کی امامت کے ناجائز ہونے کو قرآن وسنت کی روشنی میں دلائل سے ثابت کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

''صحت امامت کے لئے ایک معیار ہے وہ یہ: جس کی نماز صحیح ہے اس کی امامت بھی صحیح ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اگر اختلاف ہے تو صرف اس بات میں ہے کہ امام کا نیک ہونا بھی شرط ہے یا فاسق کی امامت بھی صحیح ہے۔''(۱۵۵)

مزید لکھتے ہیں: امامت مشرک کی عدم صحت کا مسئلہ تو ایسا واضح ہے کہ اقوال سلف کی طرف توجہ کا محتاج ہی نہیں۔ کیونکہ جب مشرک کی نماز ہی نہیں تو اس کی امامت کیسے ہوگی؟(۱۵۶)

۱۳۔ کلمہ توحید

آپ کی یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۳۴ھ میں شائع ہوئی۔ دوسری مرتبہ اس کی اشاعت ۲۵ جنوری ۱۹۳۵ء میں کی گئی۔

اس کتاب میں محدث روپڑیؒ نے شرک کی تمام اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے کلمہ توحید کی اہمیت بیان کی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

''شرک کی تین قسمیں ہیں: شرک فی الربوبیہ، شرک فی الالوہیۃ، شرک فی الرسالہ۔ شرک فی الربوبیہ کہتے ہیں: اللہ کے ساتھ پرورش میں دوسرے کو شریک کرنا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ بندوں کی پرورش کے لئے آب و دانہ اتارتا ہے، مرادیں دیتا ہے۔ مصیبت کے وقت فریاد پر پہنچتا ہے۔ اگر کوئی شخص ان باتوں میں دوسرے کا دخل سمجھے تو وہ مشرک فی الربوبیہ ہوگا اور شرك في الألوهيته کہتے ہیں: اللہ کے ساتھ عبادت میں دوسرے کو شریک کرنا۔ مثلاً اللہ کے لئے سجدہ کیا جاتا ہے اور اس کے نام پر خرچ کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ حق غیر کو دے تو وہ مشرك في الألوهيته ہوگا اور شرک فی الرسالہ کہتے ہیں: اللہ کے ساتھ احکام میں دوسرے کو شریک کرنا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلّا لله ﴾ ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ یعنی پیدائش اور حکم اللہ ہی کے لئے ہے۔ اس کے سوا کسی کا حکم نہیں۔ وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔ تو اگر کوئی شخص غیر کی حلال و حرام کی ہوئی کو حلال و حرام سمجھے تو وہ مشرک فی الرسالۃ ہوگا۔''(۱۵۷)

۱۴۔ توحید الرحمٰن بجواب استمداد از عباد الرحمٰن (قلمی)

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب قلمی صورت میں ہے، تاہم ادارہ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور نے ۹ ذیقعدہ ۱۴۱۱ھ سے ۱۹ جمادی الثانی ۱۴۱۳ھ تک اسے مختلف اقساط میں شائع کیا لیکن یہ ابھی تک کتابی شکل میں مطبوع نہیں ہے۔

محدث روپڑیؒ نے اس کتاب کا سبب تالیف یوں بیان کیا ہے:

''ایک دوست کی معرفت ہمیں ایک رسالہ ملا، جس کا نام ہے ''استمداد از عباد الرحمٰن'' (یعنی عباد الرحمٰن سے مدد مانگنے کا ثبوت)، شائع کردہ بزم احناف کوچہ غوثیہ نیا بازار لاہور۔ اس دوست نے اس کے جواب کا مطالبہ کیا۔ پہلے تو میں نے اپنی مصروفیات کی بنا پر معذرت کی، مگر اس نے زیادہ اصرار کیا اور کہا۔ فریق مخالف کا دعویٰ ہے کہ اس کا جواب کوئی دے ہی نہیں سکتا۔ بنا بریں خیال ہوا کہ اس رسالہ کے دلائل کا بنظر اختصار جواب لکھ دیا جائے۔ وباللہ التوفیق''(۱۵۸)

یہ کتاب جو تنظیم اہلحدیث میں قسط وار شائع ہوئی ہے مقالہ سائز کے ۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۵۔ لاؤڈ سپیکر اور نماز

محدث روپڑیؒ نے عہد حاضر کے بعض مسائل کی تحقیق میں جو رسائل تالیف فرمائے ہیں، ان رسائل میں اس کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

یہ رسالہ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث روپڑ کی جلد نمبر ۹ کا شمارہ نمبر ۳۱ ہے، جو ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۵۹ھ مطابق ۳۱ مئی ۱۹۴۰ء کو شائع ہوا تھا۔ یاد رہے کہ جب یہ رسالہ شائع ہوا، ان دنوں اخبار تنظیم اہلحدیث جاری تھا اور اس کے بعض اہم نمبر رسالوں کی صورت میں شائع کئے جاتے تھے، جن میں سے یہ رسالہ بھی ہے۔

یہ رسالہ ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے چالیس سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے شروع میں مناظر اسلام علامہ حافظ عبدالقادر روپڑیؒ کے قلم سے ''ضروری تمہید'' کے نام سے ڈھائی صفحات پر مشتمل مختصر مگر جامع مقدمہ ہے۔ جس میں

رسالہ ہذا کی تالیف کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

نماز، اذان اور خطبہ جمعہ وعیدین میں لاؤڈ سپیکر کے استعمال پر مسلمانان پاک و ہند کے درمیان بہت اختلاف برپا ہوا، خاص کر بنگلور میں یہ بحث طول پکڑ گئی چنانچہ محدث روپڑیؒ لاؤڈ سپیکر کے استعمال کے ضمن میں لکھتے ہیں:

''یہاں پر اصل آواز یا نقل آواز کا فیصلہ کرنے اور اس کا حکم بتانے کے لئے دو مقام پر بحث کی ضرورت ہے: اول یہ کہ بذریعہ ریڈیو اور لاؤڈ سپیکر وغیرہ کے آواز پہنچنے کی کیفیت کیا ہے، دوم یہ کہ اس کیفیت میں اختلاف سے شرعاً اس کا حکم مختلف ہوسکتا ہے یا نہیں۔ پہلی بحث چونکہ سائنس دانوں سے تعلق رکھتی ہے اس لئے اس میں سائنس دانوں کی رائے پر اعتماد ضروری ہے اور چونکہ ہمیں بھی اس میں کچھ دخل ہے، اس لئے اختلاف کی صورت میں ہم ترجیحی دلائل پر فیصلہ کریں گے۔ ان شاء اللہ''[(۱۵۹)]

اس کے بعد آپ نے چند ماہر اساتذہ سائنس کے جوابات اور بعض علماء کے فتاویٰ نقل کئے ہیں اور اپنا فتویٰ بھی اس کے حق میں دیا ہے۔

۱۶۔ بیمہ زندگی

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰×۳۰) سائز کے ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ مصنف کتاب ہذا ''پیش لفظ'' عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

''یہ مضمون آج سے تقریباً ۲۲ سال پہلے ہمارے اخبار ''تنظیم اہلحدیث'' جلد۳ نمبر۲ میں مورخہ ۲۸ ربیع الاول ۱۳۵۳ھ مطابق ۱۲ جولائی ۱۹۳۴ء میں شائع ہو چکا ہے، اب دوبارہ رسالہ کی صورت میں شائع کیا جا رہا ہے۔ اس میں جہاں مدیر یا مدیر تنظیم کا عنوان آئے، اس سے حافظ عبداللہ امرتسری روپڑیؒ سمجھا جائے اور اس کے آخر میں ایک اور مضمون کا اضافہ کردیا گیا ہے جو سید محبوب عالم صاحب نمائندہ پاکستان جنرل انشورنس لاہور کی درخواست پر ان کی کمپنی کے متعلق لکھا گیا ہے۔''

محدث روپڑیؒ انشورنس کی برائی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انشورنس بینک سے بدتر ہے کیونکہ بینک تو صرف سود کی وجہ سے ناجائز ہے اور انشورنس دو طرح سے ناجائز ہے۔ ایک یہ کہ سراسر جوا ہے، دوم یہ کہ اس کا سارا لین دین سود ہے بلکہ ان کے علاوہ اور وجوہات بھی ہیں جو اس کمپنی کے قواعد وضوابط سے تعلق رکھتی ہیں، جس کی تفصیل یہاں مشکل ہے۔''[(۱۶۰)]

۱۷۔ تعلیم الصلوٰۃ

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰×۳۰) سائز کے ۱۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور یہ چوتھی مرتبہ زیور طبع سے آراستہ ہوکر ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے۔ اس کتاب میں نماز سے متعلقہ تمام مسائل صحیح سنت طریقہ سے لکھے گئے ہیں اور یہ کتاب بچوں اور عورتوں نیز عوام الناس کے لئے بہت مفید ہے۔

اس رسالہ کا اہم مقصد چونکہ عورتوں، بچوں اور عوام کو مسائل نماز سکھانا ہے اس لئے عربی عبارات مع ترجمہ لکھی گئی ہیں اور ان پر اعراب بھی لگا دیئے گئے ہیں تاکہ یہ کتاب گھر بیٹھے معلم کا کام دے۔

اس کتاب کے اہم مندرجات حسب ذیل ہیں:

''فضائل نماز، شرائط و احکام، طہارت کا بیان، اذان، سترہ نماز، نماز پڑھنے کا طریقہ، نماز باجماعت کی تاکید و فضیلت، امامت کا حقدار کون؟ پانچ نمازیں اوران کی رکعات، سنتیں اورنوافل، نماز تہجد، وتر، تراویح کا بیان، اشراق و چاشت کی نماز، نماز تسبیح، نماز استخارہ، نماز حاجت، نماز سفر، نماز جمعہ، نماز عیدین، گرہن کی نماز، نماز استسقاء، بیمار پرسی اور اس کے آداب، محتضر کا بیان، غسل میت کا طریقہ، کفن دفن اور غسل کے متفرق مسائل، نماز جنازہ کی کیفیت، تعزیت کا طریقہ، زیارت قبور، کیفیت نکاح اوراس کا خطبہ۔''(۱۶۱)

۱۸۔ انسانی زندگی کا مقصد

یہ ایک چھوٹی سی کتاب یعنی ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے کل ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس کا موضوع اپنے نام سے ظاہر ہے۔ اس کتاب میں محدث روپڑیؒ نے انسان کو اپنی پیدائش کا مقصد سمجھنے کی دعوت دی ہے اور انسانی زندگی کو تین شعبوں میں حسب ذیل طریقہ سے تقسیم کیا ہے:

۱۔ انسان کی انفرادی زندگی

۲۔ گھریلو زندگی

۳۔ سیاسی زندگی

صفحہ نمبر ۲۰ تک انہی تین شعبوں کی تفصیل ذکر کی ہے۔ بعد ازاں عبادت کی تشریح و تفصیل کے عنوان سے پانچ صفحات میں بحث کی ہے۔ اس کے بعد ''عبادت بالذات اور عبادت بالواسطہ'' کے عنوان سے تفصیلی بحث کرتے ہوئے کتاب کو مکمل کیا ہے۔(۱۶۲)

۱۹۔ ارسال الیدین بعد الرکوع (رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنا)

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۴۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کا سبب تالیف ذکر کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

''میں ۱۳۲۸ھ مطابق ۱۹۱۰ء کو دہلی پہنچا اوران (میاں نذیر حسین محدث دہلوی) کی وفات ۱۳۲۰ھ مطابق ۱۹۰۲ء کو ہوئی۔ دہلی پہنچنے سے پہلے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کے متعلق لوگوں میں کہیں ذکر اذکار نہیں سنا۔ جب دہلی پہنچا تو وہاں اس کا خاصا چرچا تھا۔ وہاں ایک رسالہ بھی میری نظر سے گزرا، جس کا نام "إتمام الخشوع بوضع اليمين على الشمال بعد الركوع"ہے۔ جو مولوی قاضی یوسف حسین صاحب برادر قاضی عبدالاحد صاحب خانپوری کا لکھا ہوا ہے۔ جو ضلع ہزارہ تحصیل ہری پور قصبہ خانپور کے رہنے والے تھے پھر دہلی منتقل ہوگئے اور دہلی میں ۱۳۲۴ھ مطابق ۱۹۰۶ء میں انہوں نے رسالہ مذکورہ تصنیف کیا۔''(۱۶۳)

اس بارے میں محدث روپڑیؒ کی رائے یہ ہے کہ کسی حدیث میں واضح طور پر رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کا ذکر نہیں ہے، اسی طرح کسی حدیث میں یہ بھی واضح طور پر مذکور نہیں کہ رکوع کے بعد ہاتھ کھلے چھوڑ دیئے جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ جیسے عظیم محدث نے دونوں طرح اختیار دیا ہے۔

چنانچہ محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''امام احمد بن حنبلؒ کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ رکوع کے بعد ہاتھ چھوڑنے اور باندھنے دونوں طرح جائز

ہیں۔''(۱۶۴)

اس کے بعد آپؒ نے امام احمد بن حنبلؒ اور مختلف محققین علماء کے دلائل ذکر کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر دونوں طرح سے اختیار ہے۔

رفع الابهام فی جواب دلیل التام

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب غیر مطبوع ہے۔ اور یہ ''ارسال الیدین بعد الرکوع'' کی جوابی کتاب دلیل التام کے جواب میں لکھی گئی ہے اور تنظیم اہلحدیث میں بالاقساط شائع ہوچکی ہے۔ زیر نظر قسط نمبر ۱۸ میں محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''حنفی مذہب کے بڑے امام جن پر حنفی مذہب کا مدار ہے وہ تین ہیں۔ (۱) امام ابوحنیفہؒ، (۲) ابو یوسفؒ اور (۳) امام محمدؒ۔ پہلے دو کہتے ہیں: ''جس قیام میں ذکر مسنون ہو صرف اس میں ہاتھ باندھنے چاہئیں'' تیسرے کہتے ہیں: ''جس میں قراءت ہو اس میں باندھے جائیں''

ان کے نزدیک تو مسئلہ صاف ہوگیا کہ رکوع کے بعد ہاتھ نہ باندھے جائیں کیونکہ اس میں قراءت نہیں، پہلے دو کے مذہب کا فیصلہ ذکر مسنون ہے۔ ذکر مسنون ان کے نزدیک صرف ربنا لك الحمد ہے۔ کیا یہ ذکر ہاتھ باندھنے کی وجہ بن سکتا ہے؟ بعض نے کہا بن سکتا ہے لیکن جنہوں نے یہاں غور وفکر سے کام لیا، انہوں نے کہا نہیں بن سکتا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حنفیہ کے مذہب میں مقتدی کے لئے سمع الله لمن حمده نہیں بلکہ اس کی بجائے ربنا لك الحمد ہے۔ پس اس کے حق میں یہ ذکر انتقال ہوا۔ نہ ذکر قیام اور جب قیام خالی رہا تو اس میں ہاتھ بھی نہیں باندھ سکتا۔ گویا کہ تینوں اماموں کا متفقہ مسئلہ ارسال ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ سے ہاتھ باندھنے کی کوئی روایت نہیں، نہ صحیح نہ ضعیف۔''(۱۶۵)

۲۱۔ رسالہ وسیلہ بزرگان

محدث روپڑیؒ کی یہ تالیف ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۶۴ صفحات پر مشتمل ہے۔

آپ کی تالیفات اگرچہ حجم میں کم ہیں، لیکن ان میں دلائل کے انبار لگے ہوئے ہیں۔ آپ نے اس رسالہ میں مندرجہ ذیل نوعیت کے سوالات کے محققانہ جوابات دیئے ہیں۔

سوال: کیا کسی بزرگ کی قبر پر جا کر یہ کہنا درست ہے کہ اے ولی اللہ! میرے لئے دعا کر کہ اللہ میرے حال پر رحم کرے، اور کیا انبیاء اور بزرگ اپنی قبروں میں زندہ ہیں۔؟

جواب: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ صحابہ وتابعین، تبع تابعین کسی سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے روضہ مبارک پر جا کر یہ کہا ہو کہ یا نبی اللہ! یارسول اللہ! ہمارے لئے دعا مانگ، اگر اس قسم کے وسیلہ میں کچھ خوبی ہوتی تو وہ اس کے ساتھ زیادہ لائق تھے کیونکہ وہ ایسے کاموں میں ہم سے زیادہ حریص تھے۔(۱۶۶)

اس کے بعد آپ نے صحیح بخاری باب صلوٰۃ الاستسقاء سے حضرت عمر بن خطاب کا حضرت عباس بن عبدالمطلب کو بطور وسیلہ دربار الٰہی میں پیش کرنے کی حدیث ذکر کی ہے۔ حالانکہ آپ کا روضہ اطہر بھی وہاں موجود تھا، لیکن عمر بن خطاب نے سید الانبیاء کا واسطہ نہیں ڈالا۔

محدث روپڑیؒ نے یہ رسالہ مولوی مشتاق احمد ابنہٹوی چشتی صابری کے ایک رسالہ (بزبان فارسی) "تبشیر

الاصفیاء باثبات حیات الانبیاء" کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔

آپ نے مولوی مشتاق احمد کی ہر دلیل کا توڑ پیش کرتے ہوئے، حیات انبیاء کے بارے میں واضح طور پر لکھا ہے کہ مولوی مشتاق احمد نے جو دلائل دیئے ہیں ان سے ایک دلیل بھی ایسی نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ رسول اللہ ﷺ حیات جسمانی کے ساتھ ہیں، جیسے پہلے تھے۔(۱۶۷)

۲۲۔ ریڈیو ورؤیت ہلال

محدث روپڑیؒ کا یہ رسالہ ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۸۵صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ رسالہ پاکستان بننے سے پہلے ''تنظیم اہلحدیث'' میں شائع ہوا تھا۔

چنانچہ محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''تنبیہ: ریڈیو، ٹیلی فون اور تاربرقی کے مسئلہ کی اصل تحقیق قرآن حدیث کی روشنی میں'' ہم نے اخبار تنظیم اہلحدیث جلد اول نمبر ا وجلد نمبر ۲ میں پاکستان بننے سے پہلے لکھا تھا۔''(۱۶۸)

محدث روپڑیؒ کا یہ رسالہ اصل میں ایک استفتاء کا جواب ہے۔ چنانچہ آپ نے اس رسالہ کے صفحہ ۳ پر یہ استفتاء نقل کیا ہے: ''الاستفتاء: کیا رؤیت ہلال ایک ملک کی دوسرے ملک کے لئے معتبر ہے؟ ریڈیو، ٹیلی فون وغیرہ کا اس مسئلہ میں کیا حکم ہے۔ اتحاد اور اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں۔؟

سوال دوم: ریڈیو، ٹیلی فون اور ٹیلی گراف کی خبر جب متفقہ طور پر پہنچے کہ فلاں شہر میں ہلال نظر آ گیا ہے تو دوسرے شہر والے اس خبر پر عمل کر سکتے ہیں یا نہیں؟

سوال سوم: اتحاد مطلع اور اختلاف مطلع کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں؟(۱۶۹)

محدث روپڑیؒ نے اس کا مفصل جواب پیش کیا ہے:

آپ نے اس رسالہ میں اسلام میں قمری مہینوں کے معتبر ہونے کی چار وجہیں ذکر فرمائی ہیں۔ نیز ''ایک ملک کی دوسرے ملک کے لئے رؤیت'' اس پر بھی آپ نے خوب روشنی ڈالی ہے۔

اس رسالہ کے صفحہ ۳۳ پر ''شہادت اور ریڈیو کی خبر'' کو ایک علمی بحث کے طور پر پیش کیا ہے۔ جس میں آپ نے روزنامہ امروز مورخہ ۴ مئی ۱۹۵۵ء مطابق ۱۱ رمضان المبارک ۱۳۷۴ھ میں مولانا ابو یحییٰ کے نام سے شائع ہونے والے مضمون کے اغلاط کا خوب تعاقب کیا ہے اور رسالہ کے آخر (یعنی صفحہ ۸۵) تک قارئین کو اپنے علمی جواہر پاروں سے مستفید ہونے کا خوب موقع فراہم کیا ہے۔

۲۳۔ مودودیت اور احادیث نبویہ

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۱۲۴صفحات پر مشتمل ہے۔ اور ادارہ دینیات جامع مسجد چوک دالگراں لاہور نے اس کا دوسرا ایڈیشن اپریل ۱۹۵۷ء میں شائع کیا۔

محدث روپڑیؒ نے یہ کتاب مودودی صاحب کے ''مسلک اعتدال'' والے مضمون کے جواب میں لکھی ہے اور دلائل

سے ثابت کیا ہے کہ آج جولوگ ذوق شخصی کو بنیاد بنا کر محدثین کی صدیوں کی محنت کو بیکار سمجھتے ہوئے بخاری و مسلم پر جرح کے نئے نئے ابواب کھول رہے ہیں تو یہ درحقیقت محدثین کے فن سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''اب جولوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہمیں بھی حق حاصل ہے کہ ہم کسی متفقہ صحیح حدیث کی اسناد میں بحث کریں۔ جیسے امام دارقطنی وغیرہ نے بخاری و مسلم کی بعض احادیث پر بحث کی ہے۔ وہ دراصل ان حقائق بالا سے ناواقف ہیں۔ وہ نہیں سمجھے کہ امام دارقطنی وغیرہ بھی انہی محدثین سے ہیں جن کے ہاتھ پر یہ فن پایہ تکمیل کو پہنچا ہے۔ کیونکہ یہ اسی زمانہ کے آدمی ہیں اور جرح تعدیل کے امام ہیں۔ مگر ان لوگوں کی آپس میں یہ بحثیں اور تبادلے خیالات نہ ہوتے تو یہ فن ادھورا رہ جاتا۔ مثلاً امام بخاری نے ایک حدیث پر حکم لگایا کہ یہ متفقہ صحیح ہے۔ دوسرے نے کہا کہ یہ متفقہ صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی اسناد میں فلاں عیب ہے۔ اب اس بحث مباحثہ میں ہزاروں محدثین کی تحقیقی نظر اس حدیث پر پڑی۔ کسی نے اس پر اعتراض کیا کسی نے اس کا جواب دیا۔ اس چھان بین سے ایک محقق کے لئے راستہ کھل گیا کہ وہ راجح یا مرجوح معلوم کر سکے۔ لیکن اس بحث مباحثہ سے بہت بڑا ایک نتیجہ اور نکلا۔ وہ یہ کہ جس حدیث پر انہوں نے اعتراض نہیں کیا۔ اس کی صحت مستحکم ہوگئی اور وہ یقیناً صحیح قرار پائی۔ اور سب محدثین اس کی سمت پر متفق ہوگئے۔ کیونکہ اگر اس میں کچھ گنجائش ہوتی تو وہ بھی زیر بحث آجاتی۔ خلاصہ یہ کہ جس بحث سے یہ لوگ اپنے لئے بحث کی گنجائش نکالنا چاہتے ہیں۔ وہی اس بات کی دلیل ہے کہ اب بحث کا خاتمہ ہوگیا کیونکہ جو حدیث بہ اتفاق محدثین صحیح ہے۔ اس میں کوئی گنجائش کلام نہیں اور جس پر کسی امام نے جرح کی ہے۔ اس میں ترجیح کا راستہ کھلا ہے۔''(۱۷۰)

اس کی وضاحت محدث روپڑیؒ کے شاگرد مولانا عبدالجبار محدث کھنڈیلوی نے یوں کی ہے:

''کہ جس راوی میں محدثین اختلاف کرتے ہوں اس میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ جارحین، متشددین متعصبین سے ہیں یا متوسطین محققین سے اور وہ ائمہ جرح وتعدیل سے بھی ہیں یا نہیں، اگر معتدلین، متوسطین محققین اور ماہر فن ہیں تو ان کا قول معتبر ہوگا اور ان کے مقابلے میں دوسرے جارحین متشددین متعصبین کا قول نامقبول ہوگا۔''(۱۷۱)

محدث روپڑیؒ نے اس کتاب میں جابجا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی کتب سے اقتباسات لے کر ان کا تعاقب اور علمی محاسبہ کیا ہے۔

۲۴۔مودودیت اور اسلامی داڑھی

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۳۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

محدث روپڑیؒ داڑھی کی مقدار کے بارے مودودی صاحب کا نظریہ ذکر کرتے ہیں:

''داڑھی کے متعلق نبی ﷺ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔ صرف یہ ہدایت فرمائی ہے کہ رکھی جائے۔ آپ اگر داڑھی رکھنے میں فاسقین کی وضعوں سے پرہیز کریں اور اتنی داڑھی رکھ لیں جس پر عرف عام میں داڑھی رکھنے کا اطلاق ہوتا ہو جسے دیکھ کر کوئی شخص اس شبہ میں مبتلا نہ ہو کہ چندروز سے آپ نے داڑھی نہیں مونڈی ہے تو شارع کا منشا پورا ہوجاتا ہے خواہ فقہ کی استنباطی شرائط پر پوری اترے یا نہ اترے۔ (رسائل و مسائل ص ۱۸۱ ترجمان القرآن، شوال ۱۳۶۲ھ)''

داڑھی کے بارے میں مودودی صاحب کے نظریے کا رد کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''مودودی صاحب نے داڑھی رکھنے کا محاورہ پیش کیا ہے۔ یہ اردو پنجابی محاورہ ہے۔ احادیث میں کوئی لفظ ایسا نہیں آیا جو اس محاورہ کے موافق ہو۔ احادیث میں داڑھی کے متعلق پانچ لفظ آئے ہیں۔ (۱) اعفوا (۲) ارفوا (۳) ارخوا (۴) ارجوا (۵) وفروا۔

اعفوا کا لفظ عفو سے ہے جس کے معنی معافی کے ہیں اور داڑھی کو معافی دینا یہی ہے کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دے اور "اوفوا کے معنی پورا کرنے کے ہیں، اور داڑھی کو پورا کرنا یہی ہے کہ اس کی کانٹ چھانٹ نہ کرے۔ اور ارخواء ارخاء عنان سے ہے یعنی باگ ڈور ڈھیلی چھوڑنا اور کسی قسم کی رکاوٹ نہ کرنا اور داڑھی ڈھیلی چھوڑنا اور رکاوٹ نہ کرنا۔ یہی ہے کہ اس کو بڑھنے دے جہاں تک بڑھے۔ اور ارجو بھی اسی کے قریب ہے۔ قرآن مجید میں ہے ﴿ تُرْجِى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنّ ﴾ یعنی تو اپنی بیویوں سے جس کو چاہتا ہے پیچھے کر دیتا ہے) یعنی اس سے تعرض نہیں کرتا...... حاصل کلام یہ کہ یہ پانچ روایتیں ہیں جن کا مطلب تقریباً ایک ہی ہے۔ اسی بناء پر نووی شرح مسلم جلد اول ص ۲۹ اور فتح الباری جلد ۱۰ صفحہ ۲۸۸ طبع مصر باب تقلیم الاظفار اور تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی جلد ۴ صفحہ ۱۱ میں یہ پانچوں روایتیں ذکر کر کے لکھا کہ معناها كلها تركها على حالها یعنی ان سب کا معنی یہی ہے کہ داڑھی کو اپنے حال پر چھوڑ دے۔''(۱۷۲)

مندرجہ بالا اقتباسات سے داڑھی اور مولانا مودودی کی نظر و فکر پر روشنی پڑتی ہے۔

۲۵۔ مرزائیت اور اسلام

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۶۴ صفحات پر مشتمل ہے۔

جب ۱۹۵۳ء میں مرزائیت کے خلاف ختم نبوت کی تحریک ''راست اقدام'' زوروں پر تھی، ان دنوں محدث روپڑیؒ نے یہ مضمون تحریر فرمایا، چنانچہ آپ خود تحریر فرماتے ہیں:

''اس رسالہ کا مضمون قریباً مارچ ۱۹۵۳ء کا لکھا ہوا ہے جبکہ تحریک راست اقدام زوروں پر تھی۔ چنانچہ قارئین کو اس مضمون کے پڑھنے سے معلوم ہو جائے گا ان شاء اللہ۔ چند در چند عوارض کے باعث اس کی اشاعت میں تاخیر ہوتی گئی چونکہ یہ ایک شرعی مسئلہ ہے، اس کی اہمیت اور افادی حیثیت کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لئے اب بھی اس کی اشاعت اتنی ہی ضروری ہے جتنی پہلے تھی۔''(۱۷۳)

حضرت العلام محدث روپڑیؒ کی ختم نبوت کے موضوع پر یہ ایک مختصر مگر جامع تالیف ہے، اس مختصر تالیف میں مسئلہ ختم نبوت اور لفظ خاتم النبیین کے معنی پر بھی معقول بحث کی گئی ہے۔ اس رسالہ کے آخر میں مسلمان اور مرتد کی تعریف اور راعی و رعیت سے متعلقہ چند مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

۲۶۔ طلاق ثلاثہ

اس رسالہ کو مولانا محمد صدیق سرگودھوی نے آپ کی تالیفات کے ضمن میں تحریر کیا ہے۔

سبب تالیف: مولوی عبدالجبار صاحب کھنڈیلوی نے حضرت العلام سے ایک سوال کیا جس کے جواب میں محدث روپڑیؒ نے یہ رسالہ شائع کیا۔ مولانا کھنڈیلوی لکھتے ہیں:

''کہ حضرت عمرؓ سے ایک مجلس میں تین طلاقوں والی روایت اپنے مفہوم میں صریح نص ہے یا نہیں کہ تین طلاقیں زمانہ نبوی و خلافت صدیقی و شروع خلافت فاروقی میں ایک شمار ہوتی تھیں تو پھر حضرت عمر نے اس روایت کے کیوں خلاف

کیا اور تین طلاقیں کیوں واقع کیں۔ان کو نبی ﷺ کی حدیث معلوم نہ تھی یا ان کے پاس اس روایت کے خلاف کوئی اور دلیل نبوی تھی یا محض ان کا اجتہاد ہی تھا۔''(۱۷۴)

اس سوال کے جواب میں محدث روپڑیؒ نے ایک طلاق اور تین طلاقوں کے قائلین کے دلائل نقل کرکے قرآن و سنت سے ان میں باہم موافقت کی صورت پیش کی ہے۔

۲۷۔ نبی معصوم

محدث روپڑیؒ کی تالیفات میں اس کا شمار ہوتا ہے جو ایک مختصر رسالہ کی شکل میں طبع ہوا لیکن آج کل دستیاب نہیں ہے۔ یہ رسالہ عیسائیوں کے ایک رسالہ کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ چنانچہ مینجر اخبار ''تنظیم اہل حدیث'' روپڑیؒ اس پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

''یہ ایک مختصر رسالہ عیسائیوں کے ایک رسالہ کے جواب میں ہے جس میں عیسائیوں نے قرآن سے رسول اللہ ﷺ کا گناہگار ہونا اور عیسیٰ علیہ السلام کا پاک دامن ہونا ثابت کرکے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام ہی شفیع بننے کے قابل ہیں نہ کہ کوئی اور۔ اس رسالہ میں عیسائیوں کی اس بات کا جواب دے کر آخر میں دس سوال کئے ہیں جن کا جواب عیسائیوں کے پاس نہیں۔''(۱۷۵)

۲۸۔ مسئلہ تکبیرات العیدین

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اور اسے مکتبہ تنظیم اہلحدیث چوک دالگراں نے طبع کیا ہے۔

یہ کتاب ایک استفتاء کے جواب میں آپ نے لکھی ہے۔

سائل نے محدث روپڑیؒ کے سامنے مندرجہ ذیل تین سوال رکھے ہیں۔

پہلے تو ان سوالوں کا اندراج کیا جاتا ہے، بعدازاں جوابات بالتفصیل مذکور ہوں گے۔

سوال پہلا: عیدین کی تکبیرات اصل بارہ ہیں یا چھ؟

سوال دوسرا: اہل حدیث ہر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین بھی کرتے ہیں، سوال یہ ہے کہ اس کے دلائل کیا ہیں؟ اور تکبیرات عیدین کی صحیح تعداد کیا ہے؟ اور تکبیرات کے ساتھ رفع الیدین کا ثبوت بھی ضروری ہے۔؟

سوال تیسرا: تکبیرات کے درمیان کوئی ذکر بھی ثابت ہے یا نہیں؟ اس کا بھی فیصلہ فرمائیں۔

سائل: سراج الدین ظفر، کوٹ بیلہ ڈاکخانہ ساہوکے تحصیل وزیرآباد ضلع گوجرانوالہ(۱۷۶)

محدث روپڑیؒ کے جوابات

بارہ تکبیرات کی احادیث کے راویوں کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے اصحاب الرسول عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہم کے اسماء گرامی ذکر کئے ہیں اور مختلف کتب احادیث سے اس کا ثبوت فراہم کیا ہے۔

اور بارہ تکبیرات کی گیارہ احادیث ذکر کرکے لکھتے ہیں:

''اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بارہ تکبیروں کو ترجیح ہے۔جس کی کئی وجوہ ہیں: اول یہ کہ بارہ تکبیر کی احادیث بہت ہیں جو

ایک دوسرے کوتقویت دیتی ہیں اور صحت کے درجہ کو پہنچ جاتی ہیں۔ دوم یہ ہے بعض ان سے حسن درجہ کی ہیں جو مستقل دلیل ہیں۔ اگر دوسری احادیث نہ بھی ہوتیں تو وہ اکیلی ہی کافی تھیں۔ (۱۷۷)

۲۹۔ بکرادیوی

محدث روپڑیؒ کا تالیف شدہ یہ رسالہ دستیاب نہیں ہوسکا، تاہم مینجر اخبار ''تنظیم اہلحدیث'' روپڑ ضلع انبالہ نے اس کا تذکرہ محدث روپڑیؒ کی تالیفات کے ضمن میں بایں الفاظ کیا ہے:

''بکرادیوی: جس میں نذر و نیاز لغیر اللہ کی پوری بحث ہے اور وما أهل به لغیراللہ کی مکمل تحقیق ہے۔''(۱۷۸)

۳۰۔ وراثت اسلامیہ

وراثت کے موضوع پر محدث روپڑیؒ کی یہ ایک ضخیم کتاب ہے۔ اس کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ ۸/ (۱۷x۲۷) سائز کے ۷۰ صفحات پر مشتمل ہے جبکہ اس کا دوسرا حصہ اسی سائز کے ۸۶ صفحات کو گھیرے ہوئے ہے۔

پہلے حصہ کے مشتملات میں ۱۔ ترکہ میت، ۲۔ وصیت کی ممنوعہ صورتیں، ۳۔ ورثاء کا بیان، ۴۔ عصبہ کی قسمیں، ۵۔ مانع وراثت، ۶۔ اصحاب الفروض اور ان کے حصوں کا بیان، ۷۔ تشبیب، ۸۔ حجب، ۹۔ طریقہ تقسیم اور مخارج فروض، ۱۰۔ اور مقاسمۃ الجد وغیرہ مسائل کا تذکرہ تفصیلا کیا گیا ہے۔ جبکہ اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ۱۔ ذوی الارحام کا بیان، ۲۔ ذوی الارحام کی وراثت کا طریقہ، ۳۔ مذہب اہل قرابت اور ذوی الارحام کی وراثت کی ترتیب، ۴۔ خنثیٰ کی وراثت، ۵۔ حمل کی وراثت کا بیان، ۶۔ اور مفقود الخبر کی وراثت کے مسائل اس حصہ کی زینت ہیں۔

محدث روپڑیؒ کی اس کتاب کا ایک اہم اقتباس بطور نمونہ نقل کیا جاتا ہے۔ آپ ترکہ میت کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''میت نے جو مال چھوڑا ہے اسے ترکہ کہتے ہیں وہ جائیداد منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔ موجود ہو یا کسی کے ذمے قرض۔ اس قرض میں عورت کا مہر بھی شامل ہے جو خاوند نے ادا نہ کیا ہو۔ مہر کے علاوہ عورت کو خاوند کی طرف سے بطور ہبہ وغیرہ یا ماں باپ کی طرف سے جہیز وغیرہ میں کچھ ملا ہو اس سے جو موجود ہو وہ بھی عورت کے لئے ترکہ میں شامل ہے۔''(۱۷۹)

۳۱۔ مسئلہ شرکیہ دم جھاڑا

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔

آپ اس رسالہ کی تالیف کا سبب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مدت سے علماء دہلی کے مابین یہ نزاع چلی آئی ہے کہ بوقت ضرورت شرکیہ دم جھاڑا جائز ہے یا نہیں؟ قائلین جواز پہلے مطلقاً جواز کا فتویٰ دیتے تھے خواہ اکراہ ہو یا نہ ہو۔ لیکن اب وہ اکراہ کی صورت میں جواز کے قائل ہیں۔ اور بعض دیگر علماء کا بھی یہی خیال ہے کہ بصورت اکراہ شرکیہ دم جھاڑا جائز ہے اور بعض کا خیال ہے کہ حالت اکراہ میں بھی شرکیہ دم جھاڑانا جائز ہے۔ چنانچہ فریقین کی تحریریں ہمارے پاس پہنچیں اور اس کے متعلق استفسار کیا۔ چونکہ یہ علماء کی نزاع ہے اس لئے مختصر جواب نامناسب سمجھتے ہوئے مسئلہ مذکورہ پر مفصل بحث کی گئی جو رسالہ ہذا کی صورت میں ہدیہ ناظرین ہے۔''(۱۸۰)

شرکیہ دم جھاڑا کو جائز قرار دینے والوں نے سورہ النحل کی آیت نمبر ۱۰۶ ﴿من كفر من بعد ايمانه الا من اكره ...... الخ﴾ سے استدلال کیا ہے۔ اس لئے محدث روپڑیؒ نے مختلف تفاسیر قرآن مثلاً تفسیر کبیر، تفسیر خازن، تفسیر ابن کثیر اور تفسیر فتح البیان سے مختلف تفسیری اقوال ذکر فرما کر اس مسئلہ کا صحیح حل پیش کیا ہے، تاہم مختصراً آپ کی اس کتاب کا ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے جس سے اس مسئلہ کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

''اکراہ کے وقت کلمہ کفر بے شک جائز ہے مگر جو صورت لوگوں کے فتنے کا باعث بنے وہ جائز نہیں۔ پس شرکیہ دم جھاڑا کی تاثیر چونکہ دنیا کی گمراہی کا سبب بنتی ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں۔''(۱۸۱)

۳۲۔ تحقیق التراویح فی جواب تنویر المصابیح

یہ محدث روپڑیؒ کی تراویح کے موضوع پر ایک اہم اور منفرد کتاب ہے جو انہوں نے ۲۴۔ اپریل ۱۹۴۲ء مطابق ۲۳ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ کو تالیف کی ہے۔

یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۰۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ تراویح کی تعداد کے بارے میں اہل حدیث اور احناف کے درمیان بہت زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اہل حدیث تراویح کی تعداد وتروں سمیت گیارہ رکعات بتاتے ہیں جب کہ عام احناف وتروں سمیت نماز تراویح کی تعداد ۲۳ رکعات بتاتے ہیں۔ لیکن بعض علمائے حنفیہ مثلاً مولانا احمد علی سہارنپوری محشی صحیح بخاری اور مولوی انور شاہ کشمیری مع وتر گیارہ رکعات کے اقراری ہیں۔

مولانا سہارنپوری لکھتے ہیں:

"إن قيام رمضان سنة إحدى عشرة ركعة بالوتر فى جماعة فعله عليه السلام و تركه بعذر"(۱۸۲)

''بے شک تراویح وتر سمیت باجماعت گیارہ رکعتیں پڑھنا سنت ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کیا پھر (خوف فرضیت کے) عذر سے چھوڑ دیا۔''

اور کشمیری صاحب لکھتے ہیں:

"لا مناص من تسليم أن تراويحه عليه السلام كانت ثماني ركعات"(۱۸۳)

''یہ تسلیم کرنے سے کوئی چارہ کار نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تراویح آٹھ رکعت تھی۔''

محدث روپڑیؒ اس کتاب کی تالیف کا سبب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''سیٹھ صاحب ابراہیم حسین (بنگلور) کی طرف سے ہمیں ایک رسالہ موصول ہوا ہے، جس کا نام ہے ''تنویر المصابیح فی تحقیق التراویح'' اس کے صفحہ ٹائٹل پر لکھا ہے کہ ۳۴ دلائل قاطعہ سے ثابت کیا گیا ہے کہ بیس رکعت نماز تراویح باجماعت مسنون ہیں اور آٹھ رکعت تراویح کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں۔ اس کے مصنف کا نام لکھا ہے۔ ''ابوالناصر عبیدی پھلتی، مظاہری، حنفی''۔ سیٹھ صاحب موصوف اور دیگر احباب نے ہم سے اس کے جواب کی درخواست کی ہے، بلکہ بعض حنفی احباب نے بھی اس سے متعلق استفسار کیا ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس پر کچھ تنقیدی نظر ڈالی جائے۔''(۱۸۴)

۳۳۔ مسئلہ زیارت قبر نبوی

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۳۶x۲۳) سائز کے ۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب بھی ایک استفتاء کا جواب ہے۔ سائل نے زیارت قبر نبوی کے بارے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی کتاب جذب القلوب کے چودھویں باب سے تیرہ احادیث نقل کر کے محدث روپڑیؒ کو بھیجی ہیں اور لکھا ہے کہ:

''عبدالحق محدث دہلوی نے کسی کتاب کا حوالہ درج نہیں فرمایا، لہٰذا یہ احادیث جو درج ذیل ہیں کس کتاب کی ہیں؟ کس درجہ کی ہیں؟ ان کی صحت کون کون سے علماء نے کی ہے؟ مفصل جواب دے کر مشکور فرمائیں۔ خدا اجر عظیم دے گا۔''

محدث روپڑیؒ سائل کے جواب میں لکھتے ہیں کہ:

''صرف ایک حدیث ہے جس کی صحت عراقی نے تخریج احیاء العلوم جلد اول کے صفحہ ۲۲۲ میں ابن السکن سے نقل کی ہے جو یہ ہے۔ من جاء نی زائرا لا تعمله إلا زيارتی كان حقا على الله أن أكون له شفيعا (یعنی جو میرے پاس محض زیارت کے لئے آئے، کوئی اور مطلب نہ ہو تو اللہ پر حق ہوگا کہ میں اس کا شفیع بنوں) حافظ ابن حجر نے بھی تلخیص کے صفحہ ۲۲۱ میں ابن السکن سے اس کی صحت نقل کی ہے مگر کہا ہے کہ ابن السکن نے صحیح احادیث کی فصل میں اس کو ذکر کیا ہے یعنی اس کی صحت کی تصریح نہیں کی ہے۔ صرف صحیح احادیث کی فصل میں ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن السکن کے نزدیک صحیح ہے اور محدث عبدالحق اور سبکی سے بھی حافظ ابن حجر نے اس کی صحت نقل کی ہے مگر عبدالحق نے بھی تصریح نہیں کی بلکہ اپنی کتاب ''الاحکام'' میں اس پر سکوت کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبدالحق کے نزدیک صحیح ہے، ہاں سبکی نے تصریح کی ہے مگر وہ اس حدیث اکیلی کو صحیح نہیں کہتے بلکہ تمام طرق کو ملا کر۔ یہ حافظ ابن حجر کے کلام کا مطلب ہے۔''

محدث روپڑیؒ اس روایت کی اصل حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ابن السکن کا اس کو صحیح حدیثوں میں ذکر کرنا اور عبدالحق کا اس پر سکوت کرنا غلطی ہے۔ کیونکہ اس میں دو راوی ضعیف ہیں۔ ایک مسلمہ بن سالم جہنی دوسرا عبداللہ بن عمر عمری۔ چنانچہ تلخيص الحبير کے اسی صفحہ میں دو تین سطریں پہلے اس کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر بقدر ضرورت ص ۱۲، ۱۳، ۱۴ میں گزر چکا ہے اور سبکی کا اس کو باعتبار مجموعہ طرق کے صحیح کہنا یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ طرق ملانے کیا ضرورت تھی۔ رہی یہ بات کہ سبکی کا باقی طرق ملا کر صحت کا حکم کرنا درست ہے یا نہیں؟ تو اس کی بابت عرض ہے کہ ابھی ہم نے تفصیل کی ہے کہ ضعف زیادہ ہے اس لئے حسن یا صحت کا حکم نہیں ہوسکتا۔ پھر اس حدیث میں آپ کی قبر وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں، پس اس سے زندگی میں ملاقات مراد ہوگی۔ اس صورت میں اس سے آپ کی قبر کی زیارت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔''(۱۸۵)

بہر حال یہ کتاب اپنے موضوع کی ایک منفرد کتاب ہے۔ محدث روپڑیؒ نے اس موضوع پر سائل کی طرف سے پیش کردہ تیرہ روایات کا خوب تحقیقی جائزہ لیا ہے۔

۳۴۔ شرعی نظام

محدث روپڑیؒ کی تالیف شدہ یہ کتاب دستیاب نہیں ہوسکی البتہ آپ کے تلمیذ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی نے اس کا تذکرہ آپ کی تالیف کے ضمن میں کیا ہے۔(۱۸۶)

۳۵۔ حج مسنون

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۰x۳۰) سائز کے ۹۵ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس کا موضوع نام سے ظاہر ہے۔یعنی ''حج کا سنت طریقہ'' محدث روپڑیؒ اس کتاب میں حج کے بارے میں بعض ایسی چیزوں کو احاطہ تحریر میں لائے ہیں جو اس موضوع کی دوسری کتب میں موجود نہیں ہیں۔

اس کتاب کے چیدہ چیدہ مندرجات حسب ذیل ہیں:

''حقیقت حج: حاجی کا تصور، تمنا کو نوشی، حج کی تیاری کا منظر، خوش نصیب حاجی اور بدنصیب حاجی، حاجی کی دعاء کیوں قبول نہیں ہوتی، خلوص نیت، شرک ظلم عظیم ہے، عدالت عالیہ کا فیصلہ، پاک گھر میں پاک ہوکر آ ؤ، بدعتی کا کوئی عمل قبول نہیں، ترک حج پر وعید، حج عمر میں صرف ایک مرتبہ فرض ہے، حج کا ثواب، فقر ومحتاج کا علاج، جہاد اور حج، خالص حج کیا ہے، حاجی گناہ سے پاک، حاجی کی سفارش، اللہ کے مہمان اور ان کی شان۔ فضائل حج: زیارت بیت اللہ کی نیت، بیت اللہ کا طواف اور اس کا ثواب، حجر اسود اور رکن یمانی، طواف کی دو رکعت، صفاو مروہ کی سعی، عرفات میں قیام، جمرے مارنے کی فضیلت، قربانی، حجامت بنوانا، طواف وداع۔مناسک حج: سفر کا مسنون طریقہ، گھر سے روانگی کا عمل، گھر سے نکلنے کی دعا، رخصت کرنے کی دعا، سفر کے وقت وصیت، رخصت کے بعد کی دعا، جنگل کی سواری کی دعا، دریا کی سواری کی دعا، بستی میں داخلہ کی دعا، کسی بستی میں اترنے کی دعا، رات کو کسی مقام پر اترنے کی دعا، سحری کے وقت کی دعا، صبح وشام کی دعائیں۔ حج وعمرہ اور ان کے میقات کا بیان: میقات زمانی، میقات مکانی، حج کی تین قسمیں، کون سا حج افضل ہے، احرام اور اس کے باندھنے کا طریقہ، عورت کا احرام، مرد کا احرام، نیت کے الفاظ، حج کی نیت، تلبیہ کے الفاظ، تلبیہ کب تک جاری رہے۔ممنوعات احرام، حرام مکہ مکرمہ: حرم کا احترام، حرم میں داخل ہونے کی دعا، مکہ مکرمہ اور مسجد حرام میں داخلہ، مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی دعا، مسجد حرام میں داخل ہونے کی کیفیت، رؤیت بیت اللہ اور اس کی دعا، اصل مسجد حرام اور باب بنوشیبہ، ایک حرم چار مصلے، حکومت سعودیہ کا عظیم کارنامہ، طواف قدوم، طواف وداع، رمل اور اضطباع، طواف بیت اللہ کا طریقہ اور اس کی دعا، حضرت عمر فاروق کا درس توحید، مقام ابراہیم پر دو رکعت، نماز اور دعا، آب زم زم، طواف یعنی سعی صفا مروہ اور اس کی دعا، صفا مروہ کے درمیان کی دعا، عمرہ پورا ہوگیا، حج تمتع والے احرام کھول دیں، حج قران اور افراد والوں کا حکم، یوم الترویہ، منیٰ کو روانگی، منیٰ میں پانچ نمازیں، میدان عرفات، مسجد نمرہ میں نماز، وقوف عرفات، عرفات کی دعا، عرفات سے واپسی، مزدلفہ میں ایک رات، مزدلفہ میں تین نمازیں، مشعر الحرام میں دعا، ۱۰ ذی الحجہ منیٰ کو واپسی، وادی محسر، کنکر کہاں سے اور کتنے اٹھائیں، یوم النحر، طواف افاضہ، آب زم زم، جمرے مارنا، مقام محصب، حج پورا ہوگیا۔طواف وداع، مکہ مکرمہ میں قبول دعا کے خاص مقامات، واپسی کی دعا۔متفرق مسائل متعلقہ حج وعمرہ: حج بدل، بچے اور غلام کا حج، قرض سے حج، حج کے مہینے، حج کے رکن، عمرہ دوسرے کی طرف سے، کنکریاں مارنے اور قربانی کرنے میں نیابت۔ مدینہ منورہ کا مبارک سفر: حرم مدینہ منورہ، مدینے کی محبت، فرشتوں کا پہرہ، مسجد نبوی کی شان، مسجد نبوی میں چالیس نمازیں، روضہ رسول ﷺ پر حاضری، رحمۃ للعالمین ﷺ کا پیغام، اُمت کے نام، مسجد قبا، جنت البقیع، جبل احد، مدینہ منورہ سے واپسی۔''

یہ ہیں اس رسالہ کی محتویات جن سے محدث روپڑیؒ کی وسعت علمی اور حدیث رسول ﷺ سے ان کی بے پناہ محبت اور فقہ الحدیث میں ان کی مہارت تامہ کا پتا چلتا ہے۔[۱۸۷]

۳۵۔ تقلید اور علمائے دیوبند

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۳۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

مؤلف اس رسالہ کی تالیف کا سبب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تقلید اور علمائے دیوبند جس میں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مرحوم، مولانا مفتی محمد شفیع صاحب، مولانا محمود حسن، مولانا مرتضیٰ حسن وغیرہ علمائے دیوبند کی تحریرات (جو انہوں نے اثبات تقلید میں مختلف پیرایہ میں لکھی ہیں) کے محققانہ و منصفانہ جوابات ہیں''(۱۸۸)

اب اس پر مزید تبصرہ کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ علمائے دیوبند کی اس سلسلہ کی تحریرات میں تقلید شخصی کا اثبات ہے جبکہ محدث روپڑیؒ نے محققانہ انداز میں اس کا ردّ پیش کیا ہے۔

۳۷۔ نورِ محمدی کی پیدائش

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۶۱ صفحات پر مشتمل ہے۔

اس میں تین مسائل: (۱) بشریت انبیاء علیہم السلام (۲) مسئلہ غائب (۳) تصرف اولیاء کے بارے میں سائل کے تین سوالات ذکر کرکے پہلے سوال کا مفصل جواب ذکر کیا گیا ہے اور دو سوالوں کا جواب کسی دوسرے موقع کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ چنانچہ محدث روپڑیؒ سائل کے سوال کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خان صاحب کے سوال کے تین حصے ہیں: ایک یہ کہ رسول اللہ ﷺ بشر تھے یا نہیں؟ دوسرا حیات انبیاء وغیرہ کا مسئلہ، تیسرا انبیاء اور اولیاء کے تصرفات کا مسئلہ۔ چونکہ خان صاحب کی درخواست پوری تحقیق کی ہے اس لئے ذرا زیادہ تفصیل مناسب سمجھتے ہیں۔ پہلے ہم اول حصہ پر بحث کرتے ہیں باقی دو کسی اور فرصت پر چھوڑتے ہیں۔''(۱۸۹)

اس کے بعد آپ نے عیسائیوں کے غلو اور ملت محمدی کے مدعیوں کے غلو کا مقارنہ پیش کرتے ہوئے فریقین کے دلائل میں توافق ثابت کیا ہے۔ اور پھر موضوع حدیث أوّل ما خلق الله نوری (یعنی سب سے پہلے اللہ نے میرا نور پیدا کیا) پر مفصل بحث کی ہے۔

۳۸۔ مسئلہ عُرس و گیارہویں

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۱۶/ (۳۰x۴۰) سائز کے ۵۶ صفحات پر مشتمل ہے۔

آپ نے مولوی محمد شریف نوری کے رسالہ ''مسئلہ گیارہویں'' کے جواب میں یہ کتابچہ تالیف کیا ہے۔ اور محمد شریف نوری کے رسالہ سے صفحہ وار اقتباسات نقل کرکے ان کا رد لکھا ہے۔

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں؛

''مجوزین گیارہویں، ''گیارہویں'' منانے کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ حضرت شاہ عبدالقادر جیلانیؒ کے وصال کا دن ہے اور یوم وصال منانا جائز ہے۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی تائید قرآن و حدیث، تعامل صحابہ اور آئمہ مجتہدین سے نہیں ہوتی۔ اگر اسلام میں یوم وصال منانے کی اجازت ہوتی تو حضرت نبی اکرم ﷺ، حضرات انبیاء کرام کے یوم وصال کی یادگار مناتے یا صحابہ کرامؓ حضرت الانبیاء کے یوم وصال کی یادگار مناتے مگر نہ آپ نے ایسا کیا اور نہ صحابہ

کرامؓ نے اور نہ ائمہ اسلام ہی نے ایسی یادگار منانے کی اجازت دی ہے بلکہ خود شاہ جیلان نے یوم وصال کی یادگار منانے کو ناجائز قرار دیا ہے۔''(۱۹۰)

۳۹۔سماع موتی واستمداد

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۴/ (۲۳x۳۶) سائز کے ۱۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ اس موضوع کی ایک منفرد تالیف ہے۔ اس کے مطالعہ سے محدث روپڑیؒ کی قرآن فہمی اور فقاہت حدیث پر مکمل دسترس اور علم حدیث کی معرفت تامہ کا پتہ چلتا ہے۔

محدث روپڑیؒ نے اس کتاب کے شروع میں ایک مختصر مقدمہ تحریر کیا ہے جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ مولوی حسن میاں پھلواری صاحب کی کتاب کا جواب لکھ رہے ہیں۔

چنانچہ محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''کچھ عرصہ ہوا ایک دوست نے بغرض جواب یہ رسالہ دیا تھا، میں چونکہ قلیل الفرصت ہوں اس لئے اس رسالہ کا مطالعہ کا اتفاق نہیں ہوا چہ جائیکہ جواب لکھتا۔ اس استفسار کے جواب کے بعد مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا جواب بھی دینا چاہئے تاکہ مسئلہ سماع موتی ومسئلہ استمداد پوری روشنی میں آجائے اور کسی صاحب کو کسی طرح کے کلام کی گنجائش نہ رہے۔''(۱۹۱)

پھلواری صاحب کا رسالہ ۱۳۳۰ھ میں طبع ہوا تھا، اس کی طباعت سے تقریباً ۲۴ سال بعد محدث روپڑیؒ نے اس کے جواب کے لئے قلم اٹھایا اور اس مسئلہ کو روز روشن کی طرح نکھار کر رکھ دیا۔

قارئین کی آسانی کے لئے محدث روپڑیؒ مولوی حسن میاں کے رسالہ سے ''پھلواری'' کے عنوان سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں پھر ''جواب'' کے عنوان سے اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں۔ اس طرح پھلواری صاحب کا مکمل رسالہ محدث روپڑیؒ کی کتاب میں سما گیا ہے۔

محدث روپڑیؒ کی یہ کتاب ۳۱ مئی ۱۹۳۵ء سے ۴۔ اکتوبر ۱۹۳۵ء تک تنظیم اہلحدیث روپڑ کے ضمیمہ کے طور پر چھپتی رہی۔ بعد ازاں ایک دفعہ کتاب کی صورت میں طبع ہوئی۔ اب تیسری دفعہ جلد ہی اس کا تیسرا ایڈیشن منظر عام پر آرہا ہے۔

۴۰۔ طیور ابراہیمی

محدث روپڑیؒ کی یہ تالیف ایک اشتہار کی شکل میں ہے جو فروری ۱۹۲۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ آج کل دستیاب نہیں۔ آپ نے اس تالیف میں حضرت ابراہیمؑ کے پرندوں کے ذبح ہونے کے بارے میں جو شبہات علماء نے پیش کئے ہیں، ان کا جواب دیا ہے۔

اس کا سبب تالیف بیان کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''آج کل اس کے متعلق اخبار اہلحدیث میں مضامین نکل رہے ہیں اور پرندوں کے ذبح ہونے کا ثبوت دیا جاتا ہے ہمارا بھی ارادہ ہوا کہ ایک مضمون لکھ کر بھیج دیں خاکسار نے اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کے لئے اس کو اشتہار کی صورت

میں پیش کیا۔''(۱۹۲)

اس مضمون کا آغاز آپ نے قرآن پاک کی اس آیت مبارکہ سے کیا ہے:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(۱۹۳)

آپ لکھتے ہیں:

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے احیاء موتی کے مشاہدہ کا سوال کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ چار جانور ذبح کر کے ٹکڑے پہاڑ پر رکھ دے وہ زندہ ہو کر دوڑتے ہوئے تیرے پاس آ جائیں گے۔(۱۹۴)

مزید لکھتے ہیں:

''یہ تو آیت کا اصل مطلب ہے لیکن نئے فیشن کے لوگ اسے تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو پرندوں کے ذبح کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ کہا کہ جانوروں کو اپنے ساتھ ہلا لے پھر پہاڑ پر بٹھا کر بلا۔ وہ تیرے پاس دوڑتے ہوئے آ جائیں گے اور اسی طرح کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو زندہ کرنے پر بھی قادر ہے۔''(۱۹۵)

۴۱۔ مظہر النکات شرح مشکوٰۃ

محدث روپڑیؒ کی یہ تصنیف نامکمل اور غیر مطبوع ہے۔ اس کی تین قسطیں ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور میں مورخہ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۱۰ھ (۲۷۔ اکتوبر ۱۹۸۹ء) ۷ جمادی الثانی ۱۴۱۰ھ (۵۔ جنوری ۱۹۹۰ء) اور ۴ شعبان ۱۴۱۰ھ کو شائع ہوئی ہیں۔

شیخ الحدیث حافظ ثناء اللہ مدنی مدظلہ العالی اس کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

''زیر نظر مضمون شیخی المکرّم حافظ عبداللہ صاحب محدث روپڑیؒ رحمۃ اللہ علیہ کی ایک طویل و عریض تحریر کا جز ہے جس میں حدیث إنما الأعمال بالنيات پر مختلف جہات سے نہایت محققانہ، محدثانہ، عالمانہ، فاضلانہ انداز میں علمی نکات اٹھائے گئے ہیں جس کی نظیر قریباً معدوم ہے۔ ماہ اگست میں حضرت الشیخ کی رحلت کو پچیس سال پورے ہو چکے ہیں، افسوس کہ یہ قیمتی بحث آج تک کسی بھی شکل میں منظر عام پر نہ آ سکی جبکہ پیاسی دنیا اور متلاشیان حق ہر لحہ اس قسم کے علمی جواہر پاروں کے محتاج ہیں جو ایک مومن کے لئے روح کی غذا کے علاوہ گوہر نایاب سمجھے جاتے ہیں۔''(۱۹۶)

اس حدیث کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرنے والے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس لئے محدث روپڑیؒ نے ان کے مختصر حالات، قبول اسلام، زمین و آسمان پر ان کے اسلام کی خوشی، آپؓ کا علم و فضل اور مرویات عمر کو تفصیلاً ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد حدیث کے مشکل الفاظ کی صرفی و نحوی تشریح، اس حدیث کی اہمیت، سند حدیث پر بحث اور نیت کا معنی ذکر کیا ہے اور تلفظ بالنية پر چار صفحات میں علمی بحث کی ہے۔ اس کے بعد نیت اور عمل کے باہمی تعلق پر شاندار بحث کی گئی ہے۔

نوٹ: محدث روپڑیؒ کی بعض کتابیں آج کل دستیاب نہیں ہیں۔ البتہ آپ کے شاگرد مولانا محمد صدیق سرگودھوی نے

ان کا تذکرہ آپ کی تالیفات کے ضمن میں کیا ہے۔

۴۲۔ارشاد الوریٰ فی التجمیع فی القریٰ (عربی)

۴۳۔ رسالہ نیت نماز اور وتر

۴۴۔نکاح شغار

۴۵۔نکاح ونسوانیت۔(۱۹۷)

اللہ تعالیٰ آپ کے اس علمی وتحقیقی کام کو قبول فرمائے اور اسے آپ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے۔آمین

......☆......

حواشی

۱۔ ماہنامہ محدث لاہور، مارچ / اپریل ۱۹۸۸ء، جلد ۱۸، عدد ۷/ ۸: ص ۵۷

۲۔ ماہنامہ محدث لاہور، جنوری ۲۰۰۰ء، جلد ۲۳، عدد ۱: ص ۶۰

۳۔ مسعود احمد روپڑی، مشاہیر الاسلام، مکتبہ البلاغ، لاہور، ۱۹۴۴ء: ۱/ ۲۳۸

۴۔ محمد صدیق بن عبدالعزیز، محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث) ادارہ احیاء السنۃ النبویۃ، سرگودھا، ۱۹۷۳ء: ۱/۱۲

۵۔ ایضاً: ص ۱۳

۶۔ محمد اسحاق بھٹی، بزم ارجمنداں، مکتبہ قدوسیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء: ص ۲۶۷

۷۔ عبدالقادر روپڑی، حافظ عبداللہ محدث روپڑی، ادارۃ احیاء السنۃ النبویۃ، سرگودھا، ۱۹۷۷ء: ص ۵

۸۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/۱۲، ۱۳

۹۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء، جلد ۲۳، عدد ۴: ص ۱۵۹، ۱۶۰

۱۰۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث) ۱/ ۱۶

۱۱۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء: ص ۱۶۰

۱۲۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۲۱/ ۲۸۔ اگست ۱۹۶۴ء، جلد ۱۷، شمارہ ۵/ ۶، ص ۳

۱۳۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۶

۱۴۔ ایضاً: ص ۱۷

۱۵۔ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی، مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑیؒ (ملحق بہ اہلحدیث کے امتیازی مسائل) مکتبہ دارالحدیث، راجووال، ضلع ساہیوال، ۱۹۷۲ء: ص ۱۱

۱۶۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء: ص ۱۶۰

۱۷۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۷

۱۸۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، (دیباچہ) ارسال الیدین بعد الرکوع، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور ۱۹۶۳ء: ص ۳، ۴

۱۹۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۷

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء: ص ۱۶۰، ۱۶۱

۲۲۔ ایضاً: ص ۱۶۱

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۴۰

۲۵۔ محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی، مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑیؒ (ملحق بہ حکومت اور علماء ربانی) مکتبہ نذیریہ، لاہور، سن ندارد: ص ۷۹

۲۶۔ بالمشافہ گفتگو

۲۷۔ عبدالمجید سوہدروی، سوانح حیات مولانا ثناء اللہ امرتسری: مکتبہ قدوسیۃ، لاہور، ۱۹۸۹ء: ص ۲۸۶

۲۸۔ عبدالقادر روپڑی کمیرپوری، مظالم ثنائی بر کلام الٰہی، آفتاب برقی پریس، امرتسر، سن ندارد: ص ۷

۲۹۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، یکم جون ۱۹۳۳ء، جلد ۲، نمبر ۷: ص ۵

۳۰۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء، جلد ۲، نمبر ۱۴: ص ۳

۳۱۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء: ص ۱۶۱، ۱۶۲

۳۲۔ ایضاً: ص ۱۶۲

۳۳۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۸

۳۴۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۲۰

۳۵۔ ایضاً: ص ۱۶

۳۶۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۷۴، ۲۷۵

۳۷۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۲۰

۳۸۔ مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑیؒ (ملحق بہ حکومت اور علماء ربانی): ص ۸۰

۳۹۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۸

۴۰۔ ایضاً

۴۱۔ محمد اشرف سندھوبلوکی، محمد، نتائج التقلید، دارالاشاعت اشرفیہ، سندوبلوکی، ضلع لاہور، ۱۹۵۷ء: ص ۲۲

۴۲۔ القرآن: ۵۷/ ۲۱

۴۳۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۹۷، ۲۹۸

۴۴۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۴ ستمبر ۱۹۶۴ء، جلد ۱۷، شمارہ ۷: ص ۷

۴۵۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۱۸ ستمبر ۱۹۶۴ء، جلد ۱۷، شمارہ ۹: ص ۸

۴۶۔ ایضاً: ص ۱۰

۴۷۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۴ ستمبر ۱۹۶۴ء: ص ۱۱

۴۸۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۱۸ ستمبر ۱۹۶۴ء: ص ۱۰

۴۹۔ ایضاً: ص ۱۱

۵۰۔ حافظ عبداللہ روپڑی کے حالات زندگی پر ان کی معروف کتاب ''بزم ارجمنداں'' ہے جو مکتبہ قدوسیہ لاہور نے

شائع کی ہے۔

۵۱۔ ہفت روزہ الاعتصام (اداریہ)، ۲۸۔اگست ۱۹۶۴ء جلد ۱۶، شمارہ ۴

۵۲۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/۲۲

۵۳۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۲۵ ستمبر ۱۹۶۴ء، جلد ۱۷، شمارہ ۱۰: ص ۱۵

۵۴۔ ایضاً: ص ۱۰

۵۵۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲

۵۶۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات، (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/ ۲۲

۵۷۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۲۱/ ۲۸۔اگست ۱۹۶۴ء: ص ۴

۵۸۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۲۵ ستمبر ۱۹۶۴ء: ص ۱۰

۵۹۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۱۴۔اگست ۱۹۶۴ء، جلد ۱۷، شمارہ ۶، ص ۱

۶۰۔ صفی الرحمٰن، مبارکپوری، الرحیق المختوم، مکتبہ السّلفیہ، لاہور، ۱۹۹۷ء: ص ۶۲۷

۶۱۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۱/ ۲۸ اگست ۱۹۶۴ء: ص ۴

۶۲۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات، (ملحق بہ فتویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۸

۶۳۔ مشاہیر الاسلام ۱/ ۲۴۳

۶۴۔ مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑیؒ (ملحق بہ اہلحدیث کے امتیازی مسائل): ص ۱۲

۶۵۔ اخبار اہلحدیث، ۱۲ جنوری ۱۹۲۳ء

۶۶۔ ماہنامہ محدث لاہور، اگست ۱۹۹۳ء: ص ۱۶۳

۶۷۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات، (ملحق بہ فتویٰ اہلحدیث): ۱/ ۱۹

۶۸۔ ایضاً

۶۹۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات، (ملحق بہ فتویٰ اہلحدیث): ۱/ ۲۰

۷۰۔ گمان ہی ہے کہ یہ سب شہید ہو گئے ورنہ ابھی تک یقین نہیں کہ وہ کہاں گئے؟

۷۱۔ مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑیؒ (ملحق بہ اہل حدیث کے امتیازی مسائل): ص ۱۲

۷۲۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۴۷

۷۳۔ (محدث روپڑیؒ کے بیٹے جاوید روپڑی) بالمشافہ ملاقات

۷۴۔ بالمشافہ ملاقات

۷۵۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۱۹ فروری ۱۹۶۰ء، جلد ۱۲، شمارہ ۲۷: ص ۱۱

۷۶۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۳۰ دسمبر ۱۹۶۰ء جلد ۱۳، شمارہ ۲۱: ص ۱۱

۷۷۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث،۲۲ فروری/ یکم مارچ ۱۹۶۳ء، جلد ۱۵ شمارہ ۳۱/۳۲: ص ۱۴

۷۸۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۱/ ۲۸ اگست ۱۹۶۴ء: ص ۳

۷۹۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۵ جنوری ۱۹۶۳ء جلد ۱۵، شمارہ ۲۷: ص ۹، ۱۰

۸۰۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: محمد یوسف سجاد کی کتاب ''تذکرہ علمائے اہل حدیث''

۸۱۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳

۸۲۔ حنیف یزدانی، مولانا محمد، تحریک پاکستان اور علماء اہلحدیث، مکتبہ نذیریہ، لاہور، ۱۹۷۸ء: ص ۷

۸۳۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۵۲، ۲۵۳

۸۴۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۵۶

۸۵۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۶۰

۸۶۔ ایضاً

۸۷۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۶۱

۸۸۔ بزم ارجمنداں: ص ۲۶۰، ۲۶۱

۸۹۔ مشاہیر الاسلام: ۱/ ۲۶۳

۹۰۔ ایضاً

۹۱۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۴ مارچ ۱۹۶۰ء، جلد ۱۲، شمارہ ۲۹: ص ۸

۹۲۔ اسحاق بھٹی، محمد، میاں فضل حق اور ان کی خدمات، میاں فضل حق ویلفیئر ٹرسٹ، لاہور، ۱۹۹۷ء: ص ۱۴۳

۹۳۔ ایضاً: ص ۱۴۴، ۱۴۵

۹۴۔ میاں فضل حق اور ان کی خدمات (اسحق بھٹی): ص ۱۵۰

۹۵۔ ایضاً

۹۶۔ میاں فضل حق اور ان کی خدمات (اسحق بھٹی): ص ۱۵۰

۹۷۔ بزم ارجمنداں: ص ۲۷۱

۹۸۔ پندرہ روزہ تنظیم اہلحدیث روپڑ، یکم فروری ۱۹۳۴ء، جلد ۲، نمبر ۲۳: ص ۲

۹۹۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث روپڑ، یکم مارچ ۱۹۳۴ء، جلد ۳، شمارہ ۱: ص ۲

۱۰۰۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث روپڑ، ۸ فروری ۱۹۳۵ء، جلد ۴ شمارہ ۱: ص ۳

۱۰۱۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۷ جولائی ۱۹۵۹ء: ص ۳

۱۰۲۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث روپڑ، یکم مارچ ۱۹۳۴ء: ص ۲

۱۰۳۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۱۴ جولائی ۱۹۶۱ء، جلد ۱۴، شمارہ ۱: ص ۱

۱۰۴۔ حافظ عبداللہ محدث روپڑی، اہلحدیث کی تعریف، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۲۶ء: ۲/۲۳۶

۱۰۵۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۷ جولائی ۱۹۵۹ء، جلد ۱۲، شمارہ ۱: ص ۲

۱۰۶۔ ایضاً

۱۰۷۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۱ جولائی ۱۹۵۹ء، جلد ۱۲، شمارہ ۲: ص ۳

۱۰۸۔ ایضاً

۱۰۹۔ سید احمد حسن، دہلوی، تنقیح الرواۃ فی تخریج احادیث مشکوٰۃ، المجلس العلمی السّلفی، لاہور، ۱۹۸۳ء: ۳/۱۱۶

۱۱۰۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث لاہور، ۶ مئی ۱۹۸۳ء: ص ۳

۱۱۱۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۳ دسمبر ۱۹۶۰ء، جلد ۱۳، شمارہ ۲۰: ص ۵

۱۱۲۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۵۔ اپریل ۱۹۶۳ء، جلد ۱۵، شمارہ ۳۷: ص ۵

۱۱۳۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۸ ستمبر ۱۹۶۲ء، جلد ۱۵، شمارہ ۱۰: ص ۵

۱۱۴۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۳۰ جون ۱۹۶۱ء، جلد ۱۳، شمارہ ۴۷: ص ۵

۱۱۵۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۱ جولائی ۱۹۶۱ء، جلد ۱۴، شمارہ ۲: ص ۵

۱۱۶۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۶ جنوری ۱۹۶۲ء، جلد ۱۴، شمارہ ۲۷: ص ۵

۱۱۷۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۱۱ جنوری ۱۹۶۳ء، جلد ۱۵، شمارہ ۲۵: ص ۵

۱۱۸۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۱ دسمبر ۱۹۶۲ء، جلد ۱۵، شمارہ ۲۲: ص ۵

۱۱۹۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۱۶ ستمبر ۱۹۶۰ء، جلد ۱۳، شمارہ ۶: ص ۶

۱۲۰۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۳ ستمبر ۱۹۶۰ء، جلد ۱۳، شمارہ ۷: ص ۶

۱۲۱۔ پندرہ روزہ صحیفہ اہل حدیث کراچی، ۱۳۷۱ھ: ص ۲۲۷ (حدیث نمبر)

۱۲۲۔ ایضاً: ص ۲۶۸، ۲۶۹

۱۲۳۔ ایضاً: ص ۳۹۷

۱۲۴۔ سید محمد شریف، شاہ گھڑیالوی، داڑھی و مونچھ، مکتبہ سعیدیہ، فیض آباد ضلع ملتان، ۱۹۶۰ء: ص ۸۴

۱۲۵۔ ایضاً: ص ۹۶

۱۲۶۔ نتائج التقلید: ص ۷

۱۲۷۔ ایضاً: ص/ ط

۱۲۸۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، درایت تفسیری، مطبع سٹیم پریس امرتسر، سن ندارد: ص ۵، ۱۱

۱۲۹۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، اہل سنت کی تعریف، مرکنٹائل پرنٹنگ پریس، فتح پور، دہلی، سن ندارد: ص ۸

۱۳۰۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۱۰۶، ۱۰۷

۱۳۱۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، اہلحدیث کی تعریف، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۳ء: ۱/۲/۱

۱۳۲۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، ضمیمہ اہلحدیث کی تعریف، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۳ء: ص۴

۱۳۳۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، اہلحدیث کے امتیازی مسائل، مکتبہ دارالحدیث، راجووال، ضلع ساہیوال، ۱۹۷۲ء: ص۳۶

۱۳۴۔ ایضاً

۱۳۵۔ اہلحدیث کے امتیازی مسائل: ص۳۷

۱۳۶۔ ایضاً: ص۳۸

۱۳۷۔ اہلحدیث کے امتیازی مسائل: ص۳۹

۱۳۸۔ اہلحدیث کی تعریف: ص۲۴۰

۱۳۹۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، فتاویٰ اہلحدیث، ادارہ احیاء السنة النبویہ سرگودھا، ۱۹۷۳ء: ۱/۳-۹

۱۴۰۔ ایضاً: ۲/۱-۱۰

۱۴۱۔ ایضاً: ۳/۳-۱۴

۱۴۲۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، ردّ بدعات، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۷۵ء: ص۱

۱۴۳۔ ایضاً: ص۳۲

۱۴۴۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، دعا بحرمت انبیاء، ادارہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۳ء: ص۲

۱۴۵۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، الکتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب، ادارہ محمدیہ نشتر روڈ، لاہور، ۱۹۷۶ء: ص۳۲۰

۱۴۶۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، إطفاء الشمعة فی ظهر الجمعة، آفتاب برقی پریس، امرتسر، ۱۹۴۱ء: ص۲

۱۴۷۔ ایضاً: ص۳،۴

۱۴۸۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، حکومت اور علماء ربانی، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۷۴ء: ص۱۹

۱۴۹۔ ایضاً: ص۲۶

۱۵۰۔ حکومت اور علماء ربانی: ص۶۲

۱۵۱۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، رفع الیدین اور آمین، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۶۰ء: ص۲

۱۵۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: رفع الیدین اور آمین: ص۲۰-۲۹

۱۵۳۔ ایضاً: ص۲۹،۳۰

۱۵۴۔ ایضاً: ص۳۴،۳۵

۱۵۵۔محدث روپڑیؒ، حافظ عبداللہ، امامت مشرک، ادارہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ۔ضلع انبالہ، ۱۹۳۵ء: ص۴
۱۵۶۔ ایضاً: ص۸
۱۵۷۔محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، کلمہ توحید، ادارہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۵ء: ص۱
۱۵۸۔ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۹ ذیقعدہ ۱۴۱۱ھ: ص۵
۱۵۹۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، لاؤڈ اسپیکر اور نماز، ادارہ جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۳۷۵ھ: ص۱۳
۱۶۰۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، بیمہ زندگی، ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۹۵۵ء: ص۲۲
۱۶۱۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، تعلیم الصلوٰۃ، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۹۵ء: ص۵، ۶
۱۶۲۔محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، انسانی زندگی کا مقصد، ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۹۵۹ء: ص۸
۱۶۳۔محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، ارسال الیدین بعد الرکوع، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۹۳ء: ص۳
۱۶۴۔ایضاً
۱۶۵۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث، ۲۹ جولائی ۱۹۶۶ء: ص۵
۱۶۶۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، رسالہ وسیلہ بزرگان، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، سن ندارد: ص۱
۱۶۷۔ ایضاً: ص۴۰
۱۶۸۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، ریڈیو و رؤیت ہلال، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۶۱ء: ص۵۵
۱۶۹۔ ایضاً: ص۶
۱۷۰۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مودودیت اور احادیث نبویہ، ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۹۵۷ء: ص۲۴، ۲۵
۱۷۱۔ کھنڈیلوی، عبدالجبار، خاتمہ اختلاف، المکتبۃ السّلفیہ، لاہور، ۱۹۷۸ء: ص۱۰۰
۱۷۲۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مودودیت اور اسلامی داڑھی، ادارہ دینیات، جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۹۵۴ء: ص۷، ۸
۱۷۳۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مرزائیت اور اسلام، ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث، لاہور، ۱۹۵۴ء: ص۲
۱۷۴۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، طلاق ثلاثہ، ادارہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۳ء: ص۱
۱۷۵۔ اہلحدیث کی تعریف: صفحہ پشت ٹائٹل
۱۷۶۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مسئلہ تکبیرات العیدین، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۶۱ء: ص۲
۱۷۷۔ ایضاً: ص۳۳
۱۷۸۔ اہلحدیث کی تعریف: ۲/۲۴۰
۱۷۹۔ محدث روپڑیؒ، حافظ عبداللہ، وراثت اسلامیہ، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، سن ندارد، ص۱/۱

۱۸۰۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مسئلہ شرکیہ دم جھاڑا، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، ۱۹۳۵ء، ص۲

۱۸۱۔ ایضاً: ص۴۳

۱۸۲۔ سہارنپوری، مولانا احمد علی، حاشیہ صحیح بخاری، نور محمد، کارخانہ تجارت کتب دہلی، ۱۹۳۸ء: ص۱/۱۵۴

۱۸۳۔ انور شاہ کشمیری، العرف الشذی علی، جامع ترمذی، فاروقی کتب خانہ، ملتان، سن ندارد: ص ۲۸۱

۱۸۴۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، تحقیق التراویح فی جواب تنویر المصابیح، محدث اکیڈمی، لاہور، ۱۹۴۲: ص۵

۱۸۵۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مسئلہ زیارت قبر نبوی، محدث اکیڈمی، لاہور، سن ندارد: ص ۲۹، ۳۰

۱۸۶۔ اہلحدیث کے امتیازی مسائل: ص۱۴

۱۸۷۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، حج مسنون، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، سن ندارد: ص۳-۹۵

۱۸۸۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، تقلید اور علمائے دیوبند، محدث اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۹ء: ص ا

۱۸۹۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، نور محمدی کی پیدائش، محدث اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۰

۱۹۰۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، مسئلہ عرس اور گیارہویں، مکتبہ تنظیم اہلحدیث، لاہور، سن ندارد، : ص ۳۷، ۳۸

۱۹۱۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، سماع موتی واستمداد، ادارہ تنظیم اہلحدیث، روپڑ ضلع انبالہ، ۱۹۳۶ء: ص۳

۱۹۲۔ محدث روپڑی، حافظ عبداللہ، طیور ابراہیمی، ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ، سن ندارد: ص ا

۱۹۳۔ البقرۃ: ۲/۲۶۰

۱۹۴۔ طیور ابراہیمی: ص ا

۱۹۵۔ ایضاً

۱۹۶۔ ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۲۷۔ اکتوبر ۱۹۸۹ء: ص ۷

۱۹۷۔ محدث روپڑیؒ اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاویٰ اہلحدیث): ۱/۲۱، ۲۲

باب دوم

روایت ودرایت ......ایک جائزہ

فصل اوّل

روایت کا معنی ومفہوم

رسول اللہ ﷺ کے ذریعے جو شریعت اللہ تعالیٰ نے اُمت تک پہنچائی ہے وہ اس معنی میں جامع ہے کہ قیامت تک آنے والے ہر قسم کے افراد و معاشرہ کے لئے مکمل راہنما ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس شریعت کو تمام افراد تک بحفاظت پہنچایا جائے۔ اس مقصد کے لئے اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم ﷺ کو یہ ذمہ داری سونپی تھی۔ ﴿يٰاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (۱) اور آپ ﷺ نے فرمایا: (بلّغوا عني ولو آية) (۲)

چنانچہ شریعت محمدیہ کو امت تک پہنچانے کے لئے اور اس شریعت کی حفاظت کے لئے مسلمانوں نے روایت سے کام لیا اور شریعت کے دونوں رخ یعنی کلام الٰہی (جسے قرآن کہتے ہیں) اور مراد الٰہی (جسے سنت و حدیث کہتے ہیں) کی حفاظت و تبلیغ کے لئے روایت کو اختیار کیا۔

شاہ ولی اللہ اپنی تالیف حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:

''اخیر زمانوں تک دین کے پہنچنے کا ذریعہ روایت ہی ہے اور جب روایت میں فساد داخل ہو جائے تو پھر اس کا کچھ علاج نہیں۔ اس واسطے آنحضرت ﷺ پر جھوٹ بولنا گناہ کبیرہ ہوا اور روایت کرنے میں احتیاط واجب ہوئی تا کہ روایت میں کذب نہ ہو۔'' (۳)

روایت کی تعریف

رویٰ یروی کا مصدر ہے جس کا معنی ہے ''سیراب کرنا'' (۴) چونکہ روایت کے ذریعے پہلے آنے والا اپنے بعد آنے والے کو سرمایہ نبوت سے سیراب کرتا ہے اسلئے اسے روایت کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ حضور اکرم ﷺ کا فرمان ہے:

"مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا" (۵)

جس ہدایت اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے مجھے بھیجا ہے اس کی مثال اس کثیر بارش کی سی ہے جس نے زمین کو سیراب کیا۔

اس حدیث کی وضاحت میں شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں:

"الحديث فيه بيان قبول أهل العلم هدايته بأحد وجهين الرواية صريحا والرواية دلالة بأن استنبطوا وخبروا بالمستنبطات" (۶)

اہل علم نے نبی کی ہدایت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے قبول کر لیا یا صریح روایت کے ذریعہ سے یا دلالت روایت کے ذریعہ سے، بایں طور کہ انہوں نے مسائل کا استنباط کیا اور لوگوں کو باخبر کیا۔

ابن منظور ''لسان العرب'' میں بیان کرتے ہیں:

"تروی: معناه تستقی، يقال قدروى معناه استقى على الراوية۔ و يقال: رويت على أهلي أروى رية۔ وقال ابن السكيت: يقال رويت القوم أرويهم اذا ستقيت لهم۔ ويقال: من أين ريتكم أى من أين ترتوون الماء۔ ورويت على البعير ريا: استقيت عليه" (۷)

''اصطلاح میں نبی ﷺ سے (بطور شریعت) صادر ہونے والے تمام اقوال، افعال، تقریرات اور صفات خَلقیہ و خُلقیہ کی نقل کو روایت کہا جاتا ہے۔'' (۸)

علم تفسیر میں روایت

لفظ روایت بالعموم نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات (خواہ تفسیر قرآن کے ضمن میں ہوں یا اس کے علاوہ) کی نقل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔لیکن علم تفسیر کی اصطلاح میں اس سے مراد وہ تفسیری روایات ہیں جو مشکلات قرآن کی وضاحت میں آپ ﷺ سے منقول ہیں جیسا کہ علامہ حسین ذہبی عصر نبوی کی خصوصیات کے تذکرہ میں فرماتے ہیں:

''جہاں تک دور روایت کا تعلق ہے اس میں نبی اکرم ﷺ مشکلات قرآن کی وضاحت فرما دیا کرتے تھے پھر صحابہ باہم اس کو ایک دوسرے سے نقل و روایت کرتے اور آگے تابعین تک پہنچاتے۔''(۹)

تاہم علماء نے روایت کے اس ذخیرے میں صحابہ و تابعین کے ان تفسیری اقوال و آثار کو بھی شامل کیا ہے جن کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف ہے یا وہ صحابہ و تابعین کی ذاتی آراء و اجتہاد پر مبنی ہیں۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے حوالے سے جو کچھ نقل کیا جائے اور راجح قول پر جو چیز صحابہ یا تابعین کی طرف بھی اس طریق پر منسوب ہو اس پر علم روایت کا اطلاق ہوتا ہے۔''(۱۰)

تفسیر میں روایت کے حوالے سے مزید لکھتے ہیں:

''کتب حدیث میں تفسیری روایات کے لئے ایک باب مخصوص کر دیا گیا تھا جس میں آنحضور ﷺ کی احادیث اور صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کو یکجا کر دیا جاتا تھا۔اسی لئے ''بعض علماء کی رائے میں تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا درایت کے ساتھ ہے۔''(۱۱)

علم حدیث میں روایت

علم حدیث میں روایت کی تعریف بیان کرتے ہوئے ابن الاکفانیؒ فرماتے ہیں:

"علم الحديث الخاص بالرواية: علم يشتمل على أقوال النبى وأفعاله وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها"(۱۲)

علم حدیث جو کہ خصوصاً روایت کے ساتھ ہو، اس سے مراد وہ علم ہے جو نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور ان کی روایت یا ضبط اور ان کے الفاظ کے نکھار پر مشتمل ہے۔

چنانچہ علم روایت کی جامع تعریف یہ ہوئی:

"هو علم يشتمل على أقوال النبى وأفعاله وتقريراته وصفاته وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها (أو الصحابى أوالتابعى)"(۱۳)

یہ وہ علم ہے جو کہ نبی اکرم ﷺ کے اقوال، افعال، تقریرات اور صفات کے نقل و ضبط اور ان کے اقوال کے نکھار اور (صحابہ و تابعین کے اقوال و افعال) پر مشتمل ہے۔

علم روایت کے آغاز کی فضیلت صحابہ کرامؓ کو حاصل ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ کی حیات میں حدیث نبوی ایک علم تھا جسے وہ نبی ﷺ سے سنتے اور حاصل کرتے تھے۔

نورالدین عتر فرماتے ہیں:

"فلما لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى حدث عنه الصحابة بما وعته صدورهم الحافظةورووه للناس بغاية الحرص والعناية فصار الحديث علما يروى وينقل۔ ووجه بذالك علم الحديث رواية"(۱۴)

''جب نبیﷺ اپنے خالق حقیقی سے جا ملے تو صحابہ اپنی شنیدہ باتیں نہایت شوق و اہتمام سے روایت کرنے لگے۔ اس طرح حدیث ایسا علم بن گیا جسکی روایت چلنے لگی، اس طرح علم حدیث روایات کی صورت میں محفوظ ہوگیا۔''

مذکورہ بیان سے واضح ہوگیا کہ کلام الٰہی اور سنت رسول کی روایت کو قرآن و حدیث کہا جاتا ہے۔ چنانچہ علم روایت شرعیہ کا موضوع کلام الٰہی اور سنت رسول کی روایت بذریعہ خبر ہے۔

......☆......

فصل دوم

درایت کا معنی ومفہوم

شریعت (قرآن وسنت) کو روایت کرنا اور اسے اگلے زمانوں تک نقل کرنا فرائض نبوت اور فرائض علماء میں سے ہے، اس لئے جہاں قرآن وسنت کی روایت کی گئی وہاں اس کی تحقیق و درایت پر بھی مکمل توجہ دی گئی۔ مولانا عبدالغنی عبدالخالق لکھتے ہیں:

"اعلم أنه لا شك ولا نزاع في أن صحة الاستدلال بحديث يرویٰ عن رسول الله ﷺ على عقيدة دينية أو حكم شرعي تتوقف على أمرين:

الأول: ثبوت أن السنة من حيث صدورها عن النبي ﷺ حجة وأصل من أصول التشريع۔

الثاني: ثبوت أن هٰذا الحديث قد صدر عن رسول ﷺ بطريق من طرق الرواية المعتمدة"(۱۵)

''اس بات میں کوئی شک نہیں اور نہ ہی اختلاف کی گنجائش ہے کہ کسی دینی عقیدہ یا شرعی حکم پر رسول اللہ ﷺ سے مروی حدیث سے استدلال دو باتوں پر موقوف ہے۔''

اول: یہ کہ اس بات کا ثبوت کہ سنت (بحیثیت ذات نبوی ﷺ سے صادر ہونے کے) اصول تشریع میں ایک حجت اور اصل ہے۔

دوم: یہ کہ اس بات کا ثبوت کہ یہ حدیث جو رسول ﷺ سے صادر ہوتی ہے، روایت کے قابل اعتماد طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے مروی ہے۔)

روایت کی تحقیق کے لئے جو فن متقدمین نے اختیار کیا اسے متاخرین نے درایت کا نام دیا جبکہ متقدمین کے ہاں درایت کا مفہوم عموماً روایت میں ہی شامل کیا جاتا۔ نورالدین عتر علم روایت کا موضوع ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"هو ما أضيف إلى النبي ﷺ أو الصحابي أو التابعي فإنه يبحث في هذا العلم عن روايتها وضبطها ودراسة أسانيدها ومعرفة حال كل حديث أنه صحيح أو حسن أو ضعيف، كما أنهم يبحثون في هذا العلم عن معنى الحديث وما يستنبط منه من الفوائد"(۱۶)

''حدیث ہر وہ بات ہے جو نبی ﷺ، صحابی یا تابعی کی طرف منسوب ہو۔ پھر علم حدیث میں روایت، اس کے متن و اسناد کی حفاظت سے بحث کی جاتی ہے جس سے حدیث صحیح، حسن یا ضعیف ہونے کی حیثیت واضح ہوجاتی ہے۔ اسی طرح محدثین اس علم میں حدیث کے مطلب اور اس سے حاصل شدہ فوائد سے بھی بحث کرتے ہیں۔''

متقدمین کے نزدیک یہ کوئی الگ فن نہ تھا جب وہ کسی روایت کو صیغہ معروف سے بیان کرتے تو سمجھا جاتا کہ اس کی تحقیق ہوچکی ہے ورنہ وہ روایات کو صیغہ مجہول سے پیش کرتے۔ تاہم متاخرین نے جب ہر فن کی اصطلاحات کو مزید نکھار کر پیش کیا تو درایت کی اصطلاح بھی روایت سے الگ ذکر کی جانے لگی۔

درایت کی تعریف:

دریٰ یدری دراية، ودريانا، دريا درية کے لغوی معنی کسی چیز کے پانے اور حاصل ہونے کے ہیں۔

المعجم الوسیط میں ہے: درى الشيء وبه دريا ودراية ودريانا: علمه(۱۷)

ابن منظور لکھتے ہیں:

"درى الشئ دريا ودريا، عن اللحياني، ودرية ودريانا و دراية: علمه۔ ويقال: أتى هذا الأمرمن غير دراية أى من غير علم، ويقال: دريت الشئ أدريه عرفته، وأدريته غيرى إذا أعلمته۔ وأدراه به: أعلمه۔ وفى التنزيل العزيز ﴿ وَلَآ أَدْرَاكُمْ بِهِ ﴾[18] وقوله تعالىٰ ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الحُطَمَةُ ﴾[19] تأويله أى شيء أعلمك ما الحطمة"[20]

تاج العروس میں زبیدی نے درایت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"دريته ودريت به أدرى دريا ودرية وحكى ابن الأعرابى: ما تدرى ما دريتها أى ما تعلم ما علمها قال شيخنا: صريحه اتحاد العلم والدراية، وصرح غيره: بأن الدراية أخص من العلم"[21]

لغت میں درایت کے معنی ''جاننے'' کے ہیں۔ منجد، القاموس المحيط، المصباح المنير وغيره کتب لغت میں اس سے مراد ''بالواسطہ علم، خاص انداز سے کس چیز کا جاننا یا اس کی پہچان حاصل کرنا'' مرقوم ہے۔

تاج العروس میں ہے:

"إن درى يكون فيما سبقه شك، أو علمته بضرب من الحيلة، ولذا لايطلق على الله تعالىٰ"[22]

درایت اس شے کا علم ہوتا ہے جس میں شک لاحق ہو چکا ہو یا جسے حیلہ کے طریقے سے معلوم کیا جائے۔ اس لئے اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔

امام راغب فرماتے ہیں:

''کسی دوسری چیز کی وساطت، تدبیر یا حیلہ سے کسی بات کا علم ہونا درایت کہلاتا ہے۔''[23]

اس کی وضاحت میں مولانا عبدالرحمٰن کیلانیؒ لکھتے ہیں:

''یہ علم ناقص ہوتا ہے کیونکہ بالواسطہ حاصل ہوتا ہے اور اس پر ہمیشہ "لا" یا "ما" یا "إن" نافیہ یا استفہامیہ داخل ہوتا ہے۔''[24] مثلاً:

﴿ قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا ﴾[25]

''کہہ دو کہ جس دن کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ وہ (دن) قریب آنے والا ہے یا میرے پروردگار نے اس کی مدت دراز کردی ہے۔''

﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَاهِيَه ☆ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴾[26]

ترجمہ: ''اور تم کیا سمجھے کہ ہاویہ کیا چیز ہے وہ دھکتی ہوئی آگ ہے۔''

﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْرًا ﴾[27]

ترجمہ: ''تجھ کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کردے اس کے بعد نئی صورت''۔

درایت کی ان تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغت میں اس سے مراد ایسا فہم ہے جو علم کے مقابلے میں ناقص اور بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس لئے لغوی اعتبار سے ان کا اطلاق قطعی نہ ہوگا۔

درایت تفسیری:

لفظ درایت سے متقدمین نے اکثر لغوی معنی مراد لیا ہے البتہ متاخرین نے اسے بطور اصطلاح استعمال کیا ہے اور اس کا اصطلاحی استعمال بھی صرف علم حدیث میں ہوا ہے اور یہ استعمال بھی نقد حدیث یعنی حدیث کی صحت وضعف کی معرفت تک محدود ہے۔ حتیٰ کہ فہم حدیث میں بھی اس کا استعمال لغوی طور پر کیا گیا ہے۔ تاہم باقی تمام فنون میں یہ ان علوم کے مناسب معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

تفسیر میں درایت کسی نص کی ظاہری مراد کا علم، واقفیت یا معرفت کو کہا جاتا ہے۔

حافظ عبداللہ روپڑیؒ لکھتے ہیں:

''درایت تفسیری کلام کے ظاہری مطلب کو کہتے ہیں جس کو اہل لسان اپنے محاورہ میں بے تکلف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی بول چال میں ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر اس کے کلام سے بے تکلف آگاہ ہوجاتے ہیں اور اس کا مطلب سمجھنے سے کوئی چیز حائل نہیں ہوتی۔ اگر بالفرض کسی موقع پر اشتراک لفظی یا کسی اور عارضہ کی وجہ سے لفظوں سے مطلب نہ سمجھا جائے تو قرائن وغیرہ متکلم کی مراد کو ظاہر کر دیتے ہیں۔''(۲۸)

حافظ صاحب کے اس قول کی تائید تفسیر کے لغوی واصطلاحی مفہوم سے بھی ہوتی ہے۔

امام راغب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"فسر اور سفر دو مختلف الفاظ ہیں لیکن جس طرح یہ لفظوں میں ایک دوسرے کے قریب ہیں اسی طرح معنی میں بھی قریب قریب ہیں یعنی ''ظاہر کرنا'' لیکن فسر معقول معنی کو ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے۔''(۲۹)

لسان العرب میں ہے:

"فسر کے معنی ہیں۔ اظہار و بیان۔ اس کا فعل باب ضرب ونصر دونوں سے آتا ہے اور تفسیر کا مفہوم بھی یہی ہے۔''(۳۰)

امام زرکشیؒ فرماتے ہیں:

''تفسیر وہ علم ہے جس کی مدد سے نبی اکرم ﷺ پر نازل شدہ قرآن کی مراد سمجھی جاتی ہے (اور اس کے احکام ومسائل اور اسرار وحکم سے بحث کی جاتی ہے)''(۳۱)

منہج الفرقان میں ہے:

''تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں بشری استطاعت کی حد تک اس امر سے بحث کی جاتی ہے کہ الفاظ قرآنی سے خداوند تعالیٰ کی مراد کیا ہے؟''(۳۲)

امام ماتریدی فرماتے ہیں:

''تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خداوند کریم نے یہی مفہوم مراد لیا ہے۔''(۳۳)

مذکورہ بالا عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کی تفسیر یا کلام الٰہی کی مراد جسے درایت تفسیری کہا جاتا ہے اس میں قطعیت کا پایا جانا لازمی ہے اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب مراد الٰہی کے تعین میں منقولات پر اعتماد کیا جائے۔

مفسرین قرآن کی مراد کے لئے ایک دوسرا لفظ تاویل بھی استعمال کرتے ہیں: علمائے سلف کے ہاں تاویل سے دو

معنی مراد لئے جاتے ہیں:

اول: کلام کے معنی ومفہوم کو واضح کرنا۔ اس صورت میں تاویل وتفسیر مترادف ہیں اور ان میں کوئی معنوی فرق نہیں۔
مشہور تابعی مجاہد جب کہتے ہیں کہ "علماء قرآن کی تاویل جانتے ہیں" تو ان کی مراد تاویل سے تفسیر ہی ہے۔
امام ابن جریر طبری اپنی تفسیر میں اکثر یوں کہتے ہیں: "القول فی تاویل قوله تعالیٰ کذا و کذا" یہاں وہ تاویل سے تفسیر ہی مراد لیتے ہیں۔

دوم: علمائے سلف کی رائے میں کسی کلام سے جو مفہوم ومراد مقصود ہے وہی تاویل ہے۔ چنانچہ اگر کلام کسی طلب یا خبر پر مشتمل ہے تو جو فعل مطلوب ہے یا جو خبر دی جا رہی ہے وہی اس کی تاویل ہے۔

متقدمین کے ہاں تاویل وتفسیر کے لفظ کو مترادف استعمال کیا گیا ہے۔ اس حوالے سے تاویل میں بھی تفسیر کی طرح قطعیت پائی جائے گی۔ کیونکہ کلام کی مراد جاننے میں تفسیر وتاویل برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ متاخرین میں سے بعض نے تفسیر سے مراد وہ تفسیری روایات لی ہیں جو نبی اکرم ﷺ، صحابہؓ اور تابعینؒ سے منقول ہیں اور تاویل سے مراد، کلام الٰہی سے "ثانوی معانی" کا استنباط ہے جسے درایت کہتے ہیں۔ اسلئے سیوطیؒ نے الاتقان میں علماء کی رائے نقل کی ہے۔

"تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہے جبکہ تاویل کا تعلق درایت کے ساتھ ہے۔"(۳۴)

"اس کا مطلب ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہے اس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے ان معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا بلکہ ان الفاظ کو خاص انہی معانی پر محمول کیا جائے جو ان کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور ان معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔"(۳۵)

تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے اسی لئے تفسیر میں منقولات پر اعتماد کیا جاتا ہے اور تاویل کا دارومدار استنباط پر ہے۔

مشہور مفسر بغوی اور الکواشی کا قول ہے:

"تاویل سے مراد آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنا ہے جس کی اس میں گنجائش ہو۔ وہ مفہوم آیت کے سیاق وسباق سے ہم آہنگ ہو اور کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔ بخلاف ازیں کسی آیت کے شان نزول اور واقعہ متعلقہ کے ذکر و بیان کو تفسیر کہتے ہیں۔"(۳۶)

ابوطالب ثعلبی نے تفسیر وتاویل کی وضاحت بڑے شاندار طریق سے کی ہے، فرماتے ہیں:

"تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مجازاً جیسے الصراط کی تفسیر "طرق" کے ساتھ اور صیب کی تفسیر "مطر" (بارش) کے ساتھ کرنا اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ الاول سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں "انجام کار کی طرف رجوع لانا" لہٰذا تاویل حقیقتاً "مراد" کی خبر دینا ہے۔ اور تفسیر "دلیل مراد" کا بیان کرنا۔ کیونکہ لفظ مراد کو کشف (کھولنا) کرتا ہے اور کاشف (کھولنے والا) ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴾(۳۷) اس کی تفسیر یہ ہے کہ مرصاد "رصد" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے۔ "رصدته" یعنی میں نے اس کی نگرانی کی اور تاک رکھی اور مرصاد "رصد" سے "مفعال" کے

وزن پر ہے اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔''(۳۸)

علامہ ثعلبی نے یہاں پر تاویل کا معنی وہی بیان کیا ہے جو کہ متقدمین کے ہاں تفسیر کا معنی ہے یعنی کلام الٰہی کی مراد کا تعین کرنا اور جب تک قرآن کی مراد کا تعین نہ ہو تب تک اس سے حقیقی راہنمائی کا حصول ممکن نہیں۔

علامہ حسین ذہبی لکھتے ہیں:

''مذکورہ صدر اقوال میں سے جو قول اقرب الی الصواب ہے وہ یہ ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ تاویل کا درایت کے ساتھ۔ کیونکہ تفسیر کشف و اظہار کا نام ہے اور مراد ربانی کا اظہار جزم و ثوق کے ساتھ اسی وقت ممکن ہے جب وہ رسول کریم ﷺ یا صحابہ سے منقول ہو جو نزول وحی کے چشم دید گواہ اور اس سے متعلقہ واقعات و حوادث سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔ ان کے لئے یہ شرف کیا کم ہے کہ انہوں نے صحبت رسول سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور مشکلات قرآن کے فہم و ادراک میں آنحضور ﷺ سے استفادہ کیا۔''(۳۹)

حافظ عبداللہ روپڑی فرماتے ہیں:

''اسی واسطے ہم کہتے ہیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ ہزار ہا صحابہؓ، حاضرین مجلس کسی آیت کے اصلی مطلب سے غفلت کر جائیں اور کسی کی سمجھ میں صحیح مطلب نہ آوے۔ کیونکہ اول مخاطب وہی تھے اور انہیں کی خاطر اللہ عزوجل نے قرآن مجید عربی زبان میں اتارا اور ہمیں اسی نعمت عظمیٰ میں شریک نہیں کیا چنانچہ (اللہ تعالیٰ) بالخصوص ان کو خطاب سے مشرف فرما کر امتناناً فرماتا ہے۔ ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾(۴۰) ''بے شک ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا تاکہ تم سمجھو۔''

آگے چل کر لکھتے ہیں:

''ہمیں اپنی زبان کے محاورات اور بول چال کی طرف خیال کرنا چاہئے کہ ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر کس طرح آسانی سے اطلاع پاتے ہیں۔ اس طرح صحابہ قرآن پاک کے مضامین کو آسانی سے سمجھتے تھے بلکہ قرآن مجید کا سمجھنا ان کو اس سے بھی آسان تھا۔ کیونکہ قرآن مجید فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر اترا ہے اور کمال فصاحت اسی میں ہے کہ معنی مراد کو ایسی روانی اور سلاست سے مقتضی حال کے موافق ادا کیا جائے کہ الفاظ منہ سے نکلتے ہی معنی مراد دل میں نقش ہو جائیں اور جس کلام میں معنی و مراد ہی متعین نہ ہو۔ ایسی مشتبہ اور مبہم ہو تو اس کو بھی کوئی فصیح و بلیغ کہہ سکتا ہے۔؟''(۴۱)

اگر کسی کا یہ خیال ہو کہ قرآن مجید کا معنی مراد ہی متعین نہیں ہوتا اور جو آتا ہے اس سے نیا مطلب سمجھتا ہے اور اس کے اصل معنی سے ایک شخص نہیں، دو نہیں بلکہ سینکڑوں حاضرین وحی غفلت کر جاتے ہیں تو ایسا شخص قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر ایمان نہیں رکھتا۔ مختصر معانی میں ہے:

"فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ بمعنى أنه يقال كلام بليغ لكن لا من حيث إنه لفظ وصوت بل باعتبار إفادته المعنى أى الغرض المسوغ له الكلام بالتركيب"(۴۲)

یعنی بلاغت لفظ کی صفت ہے۔ مگر محض الفاظ اور آواز ہونے کے لحاظ سے صفت نہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی مراد کو ادا کرتا ہے: گویا کہ اگر لفظ معنی مراد کو ادا نہ کرے تو بلاغت کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔

جن مفسرین نے صحابہ کرام کی درایت تفسیری کی قطعیت سے انکار کیا ہے ان کے بارے میں حافظ عبداللہ محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''افسوس صد افسوس کہ اب ہمارے ہی درمیان سے ایک ایسا فرقہ نکلا ہے جو کہتا ہے کہ ہزار ہا صحابہ، حاضرین مجلس جن کی ہدایت و درایت پر ساری امت متفق ہے، کسی آیت کی تفسیر میں غلطی پر ہوں اور ہم اس میں مصیب ہوں تو کوئی بعید امر نہیں۔ گویا ان کے نزدیک قرآن کا ظاہری مطلب بھی ایسا مشکل ہے کہ ایک امام نہیں دو امام نہیں، بلکہ ہزاروں ائمہ اس سے غفلت کر جاتے ہیں۔ پھر قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر بھی ایمان ہے۔ یا للعجب وضيعة الأدب''(۴۳)

صحابہ کی درایت تفسیری کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ یہ درحقیقت کلام الٰہی کی مراد کے تعین میں ایک ''امر واقعی'' کی خبر ہے۔ اگر اس کی صحت پر اتفاق ہو تو اس کی قطعیت سے انکار ممکن نہیں اور اس کی نمایاں تر وجہ یہ ہے:

''کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اس کی مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے اور نہ اس متکلم تک ان کی رسائی ممکن ہے۔ اس کے برعکس امثال، اشعار اور دیگر انسانی کلاموں کی بابت یہ ممکن ہے کہ انسان خود ان کے متکلموں سے ان کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے، جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو۔ لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا گیا ہو۔''(۴۴)

حافظ عبداللہ روپڑی فرماتے ہیں:

''صحابہ سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر بیان کریں اور انہوں نے رسول خدا سے اس کو سنا نہ ہو۔ یہ بھی اگر مان لیا جائے کہ انہوں نے نہیں سنا تو بھی وہ ان عربوں میں ہیں جو لغت عرب کے تل تل سے واقف تھے۔ بال کی کھال نکالتے تھے۔ خصوصاً جوان میں بڑے عالم تھے جیسے چاروں خلیفہ اور ابن مسعود اور ابن عباس وغیرہ''(۴۵)

عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں:

''قسم ہے خدا کی نہیں اتری کوئی آیت کتاب اللہ کی مگر مجھے معلوم ہے کہ ''کس کے'' حق میں اتری ہے اور ''کہاں'' اتری ہے اگر میں جانوں کہ کوئی شخص مجھ سے زیادہ قرآن جانتا ہے تو میں ضرور اس کے پاس پہنچوں۔''(۴۶)

یہ مضمون کئی روایتوں میں آیا ہے۔ تاہم صحابہ کی وہ تفسیر جو رائے و اجتہاد پر مبنی ہے اس کے بارے میں علماء کا موقف ہے کہ اگر اس پر صحابہ کا اجماع نہ ہو تو اس سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

حافظ صلاح الدین یوسف اپنے ایک مضمون بعنوان ''اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار'' میں لکھتے ہیں:

''کسی امر واقعی کے بارے میں تو صحابہ کرام کا اجماع حجت ہے جیسے معوذتین کے بارے میں اختلاف ہوا کہ یہ قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں تو صحابہ نے متفقہ طور پر فیصلہ دیا کہ یہ قرآن کا حصہ ہیں لیکن کسی امر قانونی کے بارے میں صحابہ کرام کا اجماع حجت نہیں اس صورت میں یہ مسئلہ محض تعبیر و اجتہاد کا ہے۔ جس میں ان سے مختلف اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔''(۴۷)

لیکن صحابہ کرامؓ کے اجماعی مسائل میں امر واقعی اور امر قانونی کے درمیان تفریق کرنے کی کوئی دلیل نہیں۔ دلائل شرعیہ مطلقاً ہر معاملے میں صحابہ کرامؓ کے اجماع کو حجت گردانتے ہیں اور اس سے انحراف کی اجازت نہیں دیتے۔ صحابہ کرام کے بعد منعقد ہونے والے اجماع کی حجیت پر تو پھر بھی اختلاف ہے لیکن صحابہ کرام کے ''اجماع حقیقی'' پر اہل سنت

کے کسی بھی مکتب فکر اور کسی بھی مجتہد کا اختلاف نہیں۔ بنابریں صحابہ کرام کے اجماع سے گریز کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ جس طرح شریعت کی تعبیر میں ان کی رائے اور تعبیر سب سے زیادہ اہم ہے۔ جس کی موجودگی میں دوسری تعبیر صحیح نہیں۔ اس طرح کسی بھی مسئلے میں صحابہ کی اجماعی رائے سے گریز غیر صحیح اور ناقابل قبول ہے۔

علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں:

"فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"(۴۸)

''جان لیجئے کہ قرآن عرب لوگوں کی زبان اور ان کے اسلوب بلاغت میں اترا ہے لہٰذا وہ سب اس کو سمجھتے تھے اور اس کے الفاظ اور محاوروں کے مطالب بھی خوب جانتے تھے۔''

محمد حسین ذہبی لکھتے ہیں:

"كان طبعيا أن يفهم أصحاب النبي ﷺ القرآن في جملة اما فهم تفصيلا ومعرفته وقائق باطنه بحيث لايغيب عنهم شاردة ولا واردة فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة القرآن بل لا بد لهم من البحث والنظر والرجوع إلى النبي ﷺ فيما يشكل عليهم فيهم"(۴۹)

''سرور کائنات کے صحابہ بھی قرآن کریم کے ظاہری احکام و مسائل کو سمجھتے تھے (یعنی درایت تفسیری سے آگاہ تھے) جہاں تک ان کے قرآن کریم کے باطنی اسرار وحکم کو معلوم کرنے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں بحث ونظر بھی ضروری تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں مجمل ومشکل اور متشابہہ سبھی قسم کے احکام ہیں۔''

گذشتہ بحث سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص کو درایت تفسیری کا علم ہو اور وہ آیت سے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے، کہ اس آیت کے بارہ میں اس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مراد ہے تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے۔ تاہم وہ غلطی ہی کرے گا کیونکہ اس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث اور نقل) کے مذاہب سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔(۵۰)

علامہ سیوطیؒ درایت تفسیری کی قطعیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

''ظاہر تفسیر کا منتہی نقل اور سماع کی طرف اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع معلوم ہوجائیں پھر اس کے بعد فہم اور استنباط اجتہاد میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنا لیا جائے، کیونکہ ظاہر کو محکم بنا لینے سے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا، اس کی مثال بجنسہ اس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہوکر گزرنے سے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔''(۵۱)

مختصر خلاصہ یہ کہ صحابہ کی درایت تفسیری قطعی ہے۔ یعنی صحابہ نے اللہ کے نبی سے جو قرآن کا مطلب سمجھا ہے۔ اس سے اختلاف ناممکن ہے کیونکہ اس سے کلام اللہ کی فصاحت و بلاغت پر بھی حرف آتا ہے کہ وہ اپنے مخاطبین کے احوال کے مطابق نہیں اور نبی اکرم ﷺ کے افصح اللسان ہونے کے بھی خلاف ہے۔ جیسا کہ تلخیص میں ہے۔

”والبلاغة فی الکلام مطابقة لمقتضی الحال مع فصاحته وهو مختلف فان مقامات الکلام متفاوته فمقام کل من التنکیر والإطلاق والتقدیم والذکر یباین خلافه و مقام الفصل یباین مقام الوصل ومقام الایجاز یباین مقام خلافه وکذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی ولکل کلمة مع صاحبتها مقام وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدمها“(۵۲)

کلام کے بلیغ ہونے کا یہ معنی ہے کہ فصیح ہونے کے ساتھ مقتضی حال کے موافق ہو۔ پھر مقتضی حال بھی مختلف ہیں۔ کیونکہ مواضع کلام مختلف ہیں۔ مثلاً بعض جگہ تنکیر مناسب ہے بعض جگہ تعریف، بعض جگہ اطلاق اور بعض جگہ حذف کرنا۔ بعض جگہ عطف کرنا، بعض جگہ ترک عطف، بعض جگہ کلام کو مختصر کرنا بعض جگہ تطویل، اسی طرح ذکی کا خطاب غبی کے خطاب کا غیر ہے۔ اسی طرح یہ کلمہ دوسرے کلمے کے ساتھ علیحدہ معنی دیتا ہے اور کلام کا مرتبہ میں اچھا برا ہونا مطابقت اور عدم مطابقت کے ساتھ ہے۔

اس کلام سے ظاہر ہوا کہ مخاطب کی ذکاوت، غباوت کا لحاظ رکھنا مفہوم بلاغت میں داخل ہے پس جو شخص ذکی کے ساتھ غبی کا خطاب کرے یا غبی کے ساتھ ذکی کا خطاب کرے وہ بلیغ نہیں ہوسکتا۔ اس لئے یہ ممکن نہیں کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے جو کلام سنا ہے وہ اس کے اصل مفہوم سے آگاہ نہ ہوں اور بعد والے ان معانی سے آگاہ ہو جائیں۔ تاہم کلام اللہ کے وہ معانی جن کا دار و مدار اجتہاد و استنباط پر ہے ان میں بعد والوں کا فہم بھی معتبر ہوسکتا ہے۔

درایت اجتہادی

”درایت اجتہادی استنباط کو کہتے ہیں، جیسے فوائے کلام سے کسی مطلب پر مطلع ہو جانا یا دو تین باتوں کو ملا کر ان سے ایک مناسب نتیجہ نکالنا یا باعث کلام یا مقتضی حال یا وضع متکلم کو دیکھ کر اس سے کوئی بات استخراج کرنا وغیرہ وغیرہ۔“(۵۳)

ابن منظور فرماتے ہیں۔

”الاجتهاد والتجاهد، بذل الوسع والمجهود والمراد به ردّ القضية التى تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة ولم يرد الرأى الذى ر اء ه من قبل نفسه من غير حمل على الكتاب أو السنة“

اجتہاد و جہاد کا معنی مقدور بھر ہمت و طاقت کو صرف کرنا ہے۔ کسی پیش آمدہ مسئلہ میں حاکم کے اجتہاد کرنے سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے طریق سے کتاب و سنت کی طرف رجوع کرے اور اس رائے کو اہمیت نہ دے جو اس نے کتاب و سنت کا جائزہ لئے بغیر خود قائم کی ہو“۔

علامہ ابو اسحاق شیرازیؒ لکھتے ہیں:

”معرفة للأحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد“(۵۴)

فقہ: احکام شریعہ کی اس واقفیت کا نام ہے جو اجتہاد کے طریق سے حاصل ہوتی ہے۔

علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

”العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية“(۵۵)

فقہ: شرعی تعلیمات کو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل کرنے کو کہتے ہیں۔

عبدالکریم زیدان "الوجیز فی أصول الفقہ" میں فرماتے ہیں:

''فقہ کے عالم کو فقیہ کہتے ہیں۔ جب تک اس میں استنباط احکام کا ملکہ ہو۔ لفظ فقیہ کا اطلاق مجتہد پر ہی ہوتا ہے۔ ابتداء میں فقیہ اس کو کہتے تھے جس کو استنباط احکام کا ملکہ حاصل ہوتا تھا۔ تاہم عملی وشرعی احکام کے حصول کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ غوروفکر اور استدلال کے ذریعے تفصیلی دلائل سے حاصل کئے گئے ہوں۔ اس لحاظ سے مقلدین کا علم اصطلاح میں فقہ نہیں سمجھا جاتا کیونکہ مقلد کا علم تقلید سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اجتہاد اور غوروفکر کے ذریعے۔''(۵۶)

صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں:

"الفقه حكمة فرعية شرعية فلا يقال على المقلّد لتقصيره عن الطاقة"(۵۷)

فقیہ فروع شرعیہ حقیقیہ کا نام ہے۔ پس مقلد کو فقیہ نہیں کہا جائے گا کیونکہ اسے حقیقت تک رسائی کی ہمت ہی نہیں۔ (گویا کہ اَدِلہ تفصیلیہ میں فقہ و درایت کی روشنی میں غوروفکر کرنا مقلد کا کام نہیں۔)

گذشتہ عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ میں درایت سے مراد اجتہاد و استنباط ہے، جس کے ذریعہ شرعی احکام معلوم کئے جاتے ہیں۔

اسی بنا پر حافظ عبداللہ روپڑی نے فقہی درایت کو درایت اجتہادی کے نام سے بیان کیا ہے۔

یعنی کہ عبارت کے سرسری مطلب کے علاوہ جتنے معانی ہیں سب درایت اجتہادی میں داخل ہیں۔

۱۔ جیسے بھنگ چانڈ وغیرہ کو نشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کر کے حرام قرار دینا بھی درایت اجتہادی ہے۔

۲۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴾(۵۸) سے کفار کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا یعنی ان کے نکاح آپس میں صحیح ہیں۔

۳۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْرًا ﴾(۵۹) اور آیت کریمہ ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾(۶۰) دونوں کو ملا کر یہ نتیجہ نکالنا کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے۔

۴۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾(۶۱) کے باعث اور شان نزول کو دیکھ کر اس بات پر استدلال کرنا کہ یہ آیت ایک مجلس میں دو یا تین طلاق کے حکم کو شامل نہیں کیونکہ اس آیت کے اترنے کا باعث اضرار بالنساء ہے اور ایک مجلس میں خواہ ہزار طلاق دی جائے، اس کو اضرار و عدم اضرار سے کچھ تعلق نہیں۔

۵۔ اسی طرح مقتضی حال کا لحاظ کر کے حضرت عمرؓ یا ابن عباسؓ کا سورۃ ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ ﴾(۶۲) سے حضرت کی قرب وفات سمجھنا۔

۶۔ اسی طرح حدیث إذا سافرتما فأذنا وليؤمكما أكبركما(۶۳) (یعنی جب تم سفر میں ہو تو جو چاہے اذان اور تکبیر کہے مگر امامت وہ کرائے جو تم میں سے بڑا ہو) سے یہ مسئلہ استخراج کرنا کہ جو شخص اذان کہے اگر وہی شخص جماعت کرائے تو کوئی حرج نہیں اور بعض علماء نے جو یہ فرمایا ہے کہ ''قرآن کی ہر آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں'' تو ان کا یہ قول بھی صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن پاک میں مسائل استنباط اس قدر ہیں کہ وہ

ختم نہیں ہوتے۔اس لئے درایت اجتہادی کی نسبت یہ کہنا بجا ہے۔ لا ینقضی عجائبه (۶۴)

گویا کہ صحابہ کرامؓ کی درایت تفسیری سب پر مقدم ہے جب تک اس کے چھوڑنے پر کوئی قوی تر دلیل نہ ہو۔ باقی رہی صحابہ کی درایت اجتہادی تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک حجت ہے اور بعض کے نزدیک حجت نہیں اور بعض ثقہ علماء نے اس کی تفصیل اس طرح کی ہے کہ درایت اجتہادی دو طرح پر ہیں۔:

ایک جیسے آیت کریمہ ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ سے کفاروں کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا اور استنباط کرنا یعنی ان کے آپس میں نکاح صحیح ہیں۔

دوسرے جیسے بھنگ، چانڈ وغیرہ کو نشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کر کے حرام قرار دینا۔

ان کے خیال میں علماء کا جس درایت میں اختلاف ہے وہ دوسری قسم ہے (یعنی قیاس) اور پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں اہل زبان ہونے کا بہت سا دخل ہے اور سماع عن النبی کا بھی احتمال ہے۔ (۶۵)

شاہ ولی اللہ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر میں لکھتے ہیں:

''واقعات کی نقل میں قاعدہ یہ ہے کہ ان کو جیسا سنا ہے بغیر عقلی تصرف کے بیان کیا جائے اور جو مسئلہ اجتہادی ہے۔ اس میں عقل لگانے کی گنجائش اور قیل و قال کا وسیع میدان ہے۔ اگر کوئی اس نکتہ کو یاد رکھے تو وہ بہت سے مقامات پر مفسرین کے اختلافات کا فیصلہ کر سکتا ہے، اور بیشتر مناظرات صحابہ کے متعلق معلوم کر سکتا ہے کہ وہ ان کا مذہب نہیں بلکہ ایک علمی تفتیش ہے جو کہ بعض مجتہدین دوسرے مجتہدین سے بیان کرتے ہیں۔'' (۶۶)

اس کی وضاحت ابن النقیب کی اس عبارت سے بخوبی ہوتی ہے۔

''وہ علوم جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی ﷺ کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت ﷺ کو ان امور کی عام طور پر تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے۔خواہ وہ معانی جلی (ظاہری) ہیں یا خفی (پوشیدہ) ان کی تقسیم دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ ان میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں اور ناسخ و منسوخ، قرائتیں، لغات، گذشتہ قوموں کے قصص، آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں، حشر نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض ان میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔ ایک قسم ان میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابھات فی الصفات کی تاویل ہے۔ ☆ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ اصلی، فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا (مبنیٰ) قیاسات پر ہے اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواعظ، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی، کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج ان لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اس کی

☆ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن، کہ ان کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور ان کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کے کسی نص یا حدیث کی نص صریح سے وہ معنی توقیفی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے اور وہ معنی جن کو علماء جانتے ہیں اور ان کا مرجع انہی علماء کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

☆☆ واضح رہے کہ نبی کے اس اجتہاد سے اختلاف کیا جا سکتا ہے جو کہ تدبیر سے متعلقہ ہے اور شریعت سے متعلق نبی کا اجتہاد سنت و حدیث کہلاتا ہے جو انسانی کاوش اجتہاد و فقہ کے بجائے شریعت کہلاتا ہے۔

اہلیت رکھتے ہیں''۔ (۶۷)

اس طرح صحابہ کرام بذات خود بھی اجتہادی امور میں نبی اکرم ﷺ سے اختلاف رائے رکھتے جیسا کہ کھجوروں کی پیوند کاری والا مسئلہ یا جنگ بدر کے موقع پر فوجوں کے قیام کے لئے مقام طے کرنے کا مسئلہ یا اس طرح کے مزید واقعات جو احادیث کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ ☆☆

اس کی وضاحت میں امام ربانی مجدد الف ثانی سرہندیؒ ''مقام صحابہ اور منافشات صحابہ'' کے عنوان سے لکھتے ہیں:

''اصحاب کرام بعض اجتہادی امور میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ اتفاق نہ کرتے تھے اور ان کا یہ اختلاف مذموم اور قابل مذمت نہ ہوتا تھا اور باوجود نزول وحی کے ممنوع نہ سمجھا جاتا تھا۔'' (۶۸)

مزید فرماتے ہیں:

''امام ابو یوسف کے لئے اجتہاد کے درجے پر پہنچنے کے بعد امام اعظم کی تقلید کرنا خطا ہے، اس لئے بہتری اپنی رائے کی تقلید میں ہے۔ امام شافعی کسی صحابی کے قول کو خواہ وہ صدیق اکبرؓ کا ہو یا حضرت امیر کا، اپنی رائے پر مقدم نہیں کرتے اور اپنی رائے پر عمل کرنا بہتر جانتے تھے۔ (۶۹)

جب امت کے مجتہد اجتہاد میں یوں اختلاف کر سکتے ہیں تو اصحابؓ اگر ایک دوسرے کی مخالفت کریں تو مطعون کیوں ہوں۔

امور اجتہادیہ (تدبیری اُمور) میں آنحضرت ﷺ سے اختلاف کرنے والوں پر ان کے اختلافی امر کی ممانعت وارد نہیں ہوتی ہے اگر ان کا یہ فعل خدا کے نزدیک نامقبول ہوتا تو اس پر وعید نازل ہوتی۔ آنحضرت ﷺ کے ساتھ گفتگو کے وقت اونچی آواز سے بولنے والوں کے حق میں تو یہ ارشاد الٰہی موجود ہے:

﴿ يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (۷۰)

اے ایمان والو! اپنی آوازوں کو نبی ﷺ کی آواز سے بلند نہ کرو اور جس طرح آپس میں ایک دوسرے سے زور سے بولتے ہو (اس طرح) انکے روبرو زور سے نہ بولا کرو۔ ایسا نہ ہو کہ تمہارے اعمال ضائع ہو جائیں اور تم کو خبر بھی نہ ہو۔

ان دلائل کی روشنی میں حافظ عبداللہ روپڑی کا یہ موقف درست ثابت ہوتا ہے کہ درایت تفسیری قطعی ہے جبکہ درایت اجتہادی سے اختلاف کی گنجائش ہے، کیونکہ اجتہاد میں اپنی رائے پر عمل کرنا اور دوسرے کی تقلید نہ کرنا ہی صواب ہے۔

امام زرکشی نے البرھان میں کہا ہے:

''وہ تفسیر جسکے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ابن عباسؓ کیلئے دعا کی تھی: اللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيل ☆

اس سے مراد وہ تفسیر ہے جو کہ کلام کے معنی کے مقتضی سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے، اور اسی امر کو حضرت علیؓ نے اپنے قول إلا فهمًا يؤتاه الرجل فى القرآن سے مراد لیا ہے، اور اس سبب سے صحابہؓ نے آیات کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اس کے غور کی رسائی تھی، اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔'' (۷۱)

☆ یہ تاویل احکام کے استنباط، مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔

پس جس چیز کا بیان صاحب شرع سے وارد ہوا ہے اس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اورغور سے کفایت ہوگئی ہے۔اور جس امر کا بیان شارع سے وارد نہیں ہوا اس کے بارہ میں اب حضورﷺ کے بعد والے اہل علم کا غور وفکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے کہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا، اس چیز پر استدلال کریں۔جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔

علامہ سیوطیؒ الاتقان میں بیان کرتے ہیں۔

القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه ''یہ دومعنوں کا احتمال رکھتا ہے،ایک معنی اس کو اس کے بہترین معانی پر محمول کرنے کے ہیں (اس لحاظ سے صحابہ کو اہل زبان ہونے کی بناء پر سب پر فوقیت حاصل ہے) اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ عزائم میں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے، اور اس بات میں کتاب اللہ میں استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی دلالت موجود ہے۔''(۷۲)

اس تفصیل سے درایت تفسیری اور درایت اجتہادی میں فرق ثابت ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ صحابہ کی درایت تفسیری قابل اختلاف نہیں، اگر اختلاف ہو تو درایت اجتہادی میں ہونا چاہئے۔شرعی احکام کے استنباط میں صحابہ کے بعد بھی علماء کی آراء میں اختلاف پایا جاتا رہا ہے۔جیسا کہ فقہائے اربعہ وغیرہ۔ان فقہاء کی مجلسوں میں ادلۃ شرعیہ کی روشنی میں غور وفکر کیا جاتا۔اساتذہ وتلامذہ بحث ونظر کے بعد کبھی ایک دوسرے کی رائے کو قبول فرماتے اور کبھی اپنی رائے پر قائم رہتے۔ اسلئے محقق علماء کی رائے یہ ہے کہ ان مروجہ مسالک میں سے کسی مسلک کے ساتھ کلی وابستگی نہیں رکھنی چاہئے اور جہاں تک شرعی احکام کے استنباط میں فہم وفراست کا تعلق ہے تو اس میں مراتب کا تفاوت تمام طبقات میں پایا جاتا ہے۔

حافظ عبداللہ روپڑی بھی درایت اجتہادی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''یہ مرتبہ عام طور پر ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ خاص خاص لوگ اس مرتبہ کو پہنچتے ہیں۔''(۷۳)

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَإِذَا جَآءَ هُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ ...... لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾(۷۴)

''اور جب ان کے پاس امن یا خوف کی کوئی خبر پہنچتی ہے......تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔''

چنانچہ توضیح میں صحابہ کرامؓ کی بابت لکھا ہے۔

ولم يطلق اسم الفقيه إلا على المستنبطين منهم(۷۵)

یعنی تمام صحابہ فقیہ نہ تھے بلکہ وہی فقیہ تھے جو استنباط کرتے تھے۔

حارث بن یعقوب فرماتے ہیں:

إن الفقيه كل الفقيه من فقه فى القرآن وعرف ميكدة الشيطٰن(۷۶)

یعنی فقیہ وہی ہے جو قرآن کو سمجھے اور شیطان کے مکر کو پہچانے۔

اسی لئے امام مالک فرماتے ہیں:

ليس الفقه بكثرة المسائل ولكن الفقه يؤتيه الله من يشاء من خلقه(۷۷)

یعنی فقہ زیادہ مسائل جاننے کا نام نہیں بلکہ فقہ اللہ کی عطا ہے جسے چاہے عطا کرے۔

گویا کہ استنباط میں یہ لازم نہیں کہ جس پہلو کو جمہور (اکثریت) نے اپنایا ہے وہی درست ہے بعض مرتبہ ایک عالم کی رائے کو بھی دلیل کی بناء پر قوی تسلیم کرلیا جاتا ہے۔

اسی لئے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر صحابہ کرامؓ کی درایتِ اجتہادی میں ان کے مابین اختلاف ہو جائے تو دلیل کی بناء پر ترجیح دی جائے گی۔ تاہم واضح رہے کہ درایت تفسیری کی قطعیت کی وجہ سے اس میں اختلاف ناممکن ہے۔ اس کی مزید تفصیل باب چہارم میں ملاحظہ کریں۔

علم حدیث میں درایت

حدیث کے علم میں درایت کا استعمال دو طرح سے ہوا ہے۔

۱) لغوی اعتبار سے

درایت سے مراد حدیث کے الفاظ کا سرسری مفہوم ہے جو کہ اجتہاد پر مبنی نہیں جیسا کہ علم تفسیر میں درایت سے مراد کلام اللہ کے وہ ظاہری معنی ہیں جو کہ اس کے مخاطبین یعنی صحابہ نے سمجھے ہیں اور اس سے کلام کی مراد کا تعین ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث کی عبارت (متن) کی مراد کا تعین درایت حدیثی کہلاتا ہے۔

اس مفہوم کے اعتبار سے علامہ طاش کبری زادہ درایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”هو علم يبحث فيه عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث وعن المعنى المراد منها مبتنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة مطابقا لا حوال النبى ﷺ “(۷۸)

درایت وہ علم ہے جس میں عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق الفاظ حدیث کے معنی اور مفہوم سے بحث کی جاتی ہے۔“

صاحب کشف الظنون سے بعینہٖ یہی تعریف منقول ہے۔

”هو علم باحث عن المعنى المفهوم من الفاظ الحديث و عن المراد منها مبنيا على قواعد العربية و ضوابط الشريعة و مطابقا لا حوال النبى ﷺ“(۷۹)

اس علم میں احادیث نبویہ کے معانی اور مقاصد پر عربی زبان کے قواعد، شریعت کے ضوابط اور آنحضرت ﷺ کے حالات کے مطابق غور کیا جاتا ہے۔

درایت کی ان دونوں تعاریف سے واضح ہوتا ہے کہ لغوی لحاظ سے علم حدیث میں درایت کا مفہوم وہی ہے جو کہ علم تفسیر میں ہے، کیونکہ علم تفسیر بھی میں اس کا استعمال لغوی اعتبار سے ہی ہوا ہے۔ جبکہ اصطلاحی طور پر فن حدیث میں درایت کا استعمال روایت کے بالمقابل ہوتا ہے۔ جو درایت کے لغوی مفہوم سے بالکل فرق ہے۔ روایت سے مراد آگے نقل کرنا ہے اور درایت سے مراد اس روایت کی تحقیق ہے۔ یعنی روایت میں ہی درایت بھی شامل ہے۔ جیسا کہ نواب صدیق حسن خان روایت کی تعریف میں لکھتے ہیں:

هو علم يبحث فيه عن كيفية اتصال الأحاديث بالرسول من حيث أحوال رواتها ضبطا وعدالة، ومن حيث كيفية السند اتصالا و انقطاعا وغير ذالك من الأحوال يعرفها نقاد الأحاديث وموضوعه ألفاظ الرسول من حيث صحة صدورها عنه و ضعفه إلى غير ذالك(۸۰)

''روایت وہ علم ہے جس میں احادیث واخبار کے راویوں کی عدالت وحفاظت کے اعتبار سے سلسلۂ سند کے انقطاع واتصال وغیرہ سے بحث ہوتی ہے اور ان سے احادیث کی جانچ پڑتال کے ماہرین ہی واقف ہوتے ہیں۔ نیز علم حدیث میں روایت میں زیر بحث رسول اللہ ﷺ کی باتیں، ان سے انکے صدور کا ثبوت یا ان کے ضعف وغیرہ کے لحاظ سے ہوتی ہیں''۔

متقدمین کے ہاں لفظ درایت سے مراد کوئی علیحدہ اصطلاح نہ تھی بلکہ اسے روایت میں ہی شامل کیا جاتا۔ جب وہ کسی روایت کو صیغہ معروف سے بیان کرتے تو سمجھا جاتا کہ اس کی تحقیق ہوچکی ہے۔ ورنہ روایات کو صیغہ مجہول سے پیش کیا جاتا۔ اس لئے پہلے محدثین نے درایت کے فن پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ روایت ہی کے نام سے ہیں جیسا کہ خطیب بغدادی کی درایت پر مشہور ترین کتاب "الكفاية في علم الرواية "اور قاضی عیاض کی "الإلماع في أصول الراوية" وغیرہ۔ اس لئے متقدمین کے ہاں لفظ درایت ملتا ہی نہیں بلکہ متاخرین نے جب ہر فن کی اصطلاحات کو نکھار کر پیش کیا تو درایت کی اصطلاح بھی روایت سے الگ ذکر کی جانے لگی۔

مولانا عبدالوھاب عبداللطیف لکھتے ہیں:

''علم درایت حدیث متاخرین کی اصطلاح ہے یعنی ان علماء کو جو خطیب بغدادی کے بعد اور علامہ ابن الاکفانی کے زمانہ میں آئے پھر اس اصطلاح کو جلال الدین سیوطی نے تدریب میں اختیار کیا لیکن ان سے پہلے تمام متقدمین کے نزدیک احادیث کی رسول اللہ ﷺ تک کیفیت اتصال کی معرفت، جو رواۃ کی کیفیت احوال یعنی ضبط وعدالت اور سند کی کیفیت اتصال وانقطاع وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، علم الحدیث کہلاتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جس پر متاخرین کا نزدیک علم درایۃ الحدیث میں بحث کی جاتی ہے اور راوی اور مروی کی معرفت پر من حيث القبول والرد رجوع کیا جاتا ہے۔''(۸۱)

۲) اصطلاحی اعتبار سے

محدثین نے درایت کی درج ذیل تعاریف کی ہیں:

"علم الحديث الخاص بالدراية: علم يعرف منه حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشرطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها"(۸۲)

علم حدیث جس میں خاص اس کی درایت کے حوالے سے بحث کی جائے، سے مراد ایسا علم ہے جس کے ذریعے روایت کی حقیقت، اس کی انواع، اس کی شروط، اس کے احکام، اس کے رواۃ کا حال، اور رواۃ سے متعلقہ شرائط مروی کی مختلف اصناف اور اس سے متعلق اشیاء کی پہچان حاصل کی جاتی ہے۔

نواب صدیق حسن خاں نے شمس الدین الاکفانی سے درایت حدیث کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"دراية الحديث علم تتعرف منه أنواع الرواية وأحكامها وشروط الرواية وأصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج إلى مايحتاج إليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبديع والأصول ويحتاج إلى تاريخ النقلة"(۸۳)

علم درایت حدیث سے، روایت کی اقسام، شروط، احکام اور مرویات کی اقسام اور ان کے معانی کا استخراج ہوتا ہے اور اس میں لغت، نحو، صرف، معانی، بیان اور بدیع کی اسی قدر ضرورت ہے جس قدر علم تفسیر میں اور ناقلین حدیث کے

متعلق تاریخی معلومات یعنی موالید اور وفیات کا تذکرہ بھی ہوتا ہے۔

طاہر بن صالح الجزائری الدمشقی فرماتے ہیں:

"علم دراية الحديث علم يعرف منه أنواع الرواية وأحكامها وشروط الرواة وأصناف المرويات واستخراج معانيها"(۸۴)

درایت حدیث وہ علم ہے جس سے راوی کی شرطیں، روایت کی قسمیں اور اس کے احکام کی معرفت ہوتی ہے۔ نیز مرویات کی قسمیں اور ان کے معانی کے استخراج کا علم ہوتا ہے۔''

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں:

"علم الحديث دراية: هو علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن"(۸۵)

چنانچہ درایت حدیث کا تعلق ایسے قوانین و اصول سے ہے جن کے ذریعے سند اور متن کے کل قسم کے احوال پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ اس علم پر مصطلح الحدیث، علوم الحدیث، اصول الحدیث اور علم الحدیث کا اطلاق بھی کیا جاتا ہے۔(۸۶)

درایت کی اصطلاح کا تعلق جب محدثین سے ہوگا تو یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ محدثین کی ''سند و متن'' سے بحث کا اصل مقصود یہ نہیں کہ احادیث سے احکام کا استنباط کیا جائے بلکہ ان کی ''سند و متن'' سے بحث کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ایک واقعہ کی خبر (حدیث) جس کو نبی اکرم ﷺ، صحابہ یا تابعین سے منسوب کیا جارہا ہے۔ کیا یہ واقعی ہی ان سے ثابت ہے یا ان ہستیوں پر ایک جھوٹی بات کہی گئی ہے اور اس کی بنیاد آپ ﷺ کی یہ حدیث ہے۔

من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار(۸۷)

ترجمہ: ''جس نے مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ بولا وہ اپنا ٹھکانہ آگ میں بنالے۔''

اسلئے محدثین کی مساعی کا تعلق سند و متن دونوں سے ہے۔ سند کی بحث میں راویوں کے حالات سے اسلئے واقفیت حاصل کی جاتی ہے تاکہ ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کے بارے میں معلوم کر کے متن پر قبول و رّد کا حکم لگایا جائے۔

اس لئے نورالدین عتر نے درایت حدیث کا موضوع یہ بیان کیا ہے:

"وموضوع هذا العلم الذى يبحثه هو السند والمتن من حيث التوصل إلى معرفة المقبول من المردود"(۸۸)

''درایت کا موضوع روایت کے رد و قبول کے اعتبار سے اس کی سند و متن سے بحث کرنا ہے۔''

اور ابن حجر کا موقف بھی یہی ہے:

"معرفة القواعد المعرفة بحال الراوى والمروى"(۸۹)

ترجمہ: ''درایت، راوی اور روایت کی پہچان کرانے والے ضابطوں کو کہتے ہیں۔''

گویا کہ سند اور متن دو الگ مستقل چیزیں نہیں۔ بلکہ متن مطلوب اور سند کی تحقیق اس کا ذریعہ ہے۔

محدثین نے اصول حدیث کی کتابوں میں علل الحدیث کے عنوان سے جو ابواب ذکر کئے ہیں۔ اس میں ان مباحث کی تفصیل موجود ہے۔ یعنی متن میں موجود کسی علت (یعنی روایت کو مشکوک کرنے والی کوئی علامت) کی بنا پر سند (راویوں) کی نئے سرے سے جانچ پرکھ کرنا۔ یہ واضح رہنا چاہئے کہ صرف علامت موجود ہونے سے کسی روایت پر حکم

نہیں لگایا جاسکتا۔ جب تک کہ علامت کی موجودگی پر سند کی دوبارہ جانچ پرکھ نہ کر لی جائے۔

محدثین سے کوئی ایک بھی ایسی حدیث آج تک نقل نہیں کی جاسکی۔ جس میں سند سے بحث کئے بغیر محدثین نے متن میں صرف علامت کی موجودگی کی بناء پر حدیث پر مردود کا حکم لگایا ہو۔

اسی طرح علل الحدیث کے تحت جو بحثیں کی جاتی ہیں۔

کہ حدیث اگر عقل کے موافق نہ ہو، قرآن کے احکام کے بظاہر (کیونکہ حدیث اور قرآن میں اصلاً مخالفت نہیں ہے۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے) مخالف ہو، یا اصول کے مناقض ہو، تو ان علامات کی بنیاد پر راویوں (سند) کی جانچ پرکھ دوبارہ کی جاسکتی ہےتا کہ اصل معاملہ سامنے آجائے جیسا کہ علامہ شبلی نے سیرۃ النبی کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ ''کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیات منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے''(۹۰) ان علامات کی بنیاد پر سند کی جانچ نئے سرے سے کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

مختصر خلاصہ یہ کہ محدثین نے درایت سے مراد حدیث کی جانچ پرکھ (نقد حدیث) لی ہے اور سند ومتن ہر دو سے متعلقہ مباحث نقد کے نکتہ نگاہ سے واضح کئے ہیں اس حوالے سے جو اقوال نقل کئے جاتے ہیں کہ ''ایک ماہر جوہری ہیرے کی جودت سے غلط اور صحیح کا امتیاز کر لیتا ہے'' یا ''ایک ماہر فن سند کے بغیر بھی موضوع اور صحیح حدیث کی پہچان رکھتا ہے۔ تو اس کی حیثیت صرف یہیں تک محدود ہے کہ ان علامات کی بناء پر سند کی طرف دوبارہ رجوع کیا جائے۔ جس طرح ایک ماہر جج مقدمہ میں اپنے فہم کے مطابق کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے گواہوں کے بیانات کا نئے سرے سے جائزہ لے یا مقدمہ کی تفصیل کو دوبارہ غور سے دیکھے (جسے عدلیہ کی اصطلاح میں اپیل یا نظر ثانی کہا جاتا ہے) تا کہ حقیقت تک پہنچا جاسکے۔ اسی طرح متن میں کوئی جھول محسوس کرتے ہوئے دوبارہ سند کی طرف غور کیا جائے اور اگر گواہوں پر انسانی استطاعت کی حد تک جرح کرنے کے باوجود معاملہ جوں کا توں رہے اور جج گواہان کو نظر انداز کر کے صرف اپنے فہم کی بنیاد پر فیصلہ حقائق کے خلاف سنا دے تو یہ انصاف نہ ہوگا۔ اس بات سے تو نبی اکرم ﷺ نے اپنی ذات کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ لعان والے ایک واقعہ میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا: ''لو رجمت أحداً بغير بيّنة رجمت هذه''(۹۱) ''کہ اگر مجھے گواہ (بینۃ) کے بغیر سزا کا اختیار ہوتا تو میں اس عورت کو رجم کرتا۔''

اس طرح حدیث کی جانچ پرکھ میں راویوں کی حیثیت بھی گواہان کی ہے۔ اگر ایک ماہر کی نظر متن میں جھول محسوس کرے تو اسے تحقیق کے لئے سند کا دوبارہ جائزہ لینے کا اختیار تو ہے لیکن صرف اپنی فقہ وفہم کی بناء پر محدثین کی صدیوں کی محنت کو ٹھکانے لگانے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔

مولانا عبدالرؤف قادری دانا پوری درایت اور عقل کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''جس طرح یہ ضروری ہے کہ موضوع اور جھوٹی حدیثیں رد کر دی جائیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صحیح تعلیم ترک نہ ہونے پائے۔ اس لئے تحقیق کی اصل چیز اسانید ہیں۔ کیونکہ یہ اسانید ثقہ اور معتبر لوگوں کی شہادتیں ہیں۔ جو روایتیں مستند اور صحیح الاسناد ہوں ان کو قبول کرنا واجب ہے۔ جن روایتوں کا موضوع ہونا ثابت

ہوجائے۔ ان کو رد کرنا واجب ہے۔ باقی وہ روایتیں جس کے اسناد نہ معلوم ہوں ان کے بارے میں ان علماء کے بیان پر اعتماد ضروری ہے۔ جن کو احادیث رسولﷺ اور سیرت نبویہ پر عبور اور ملکہ راسخہ حاصل ہے۔ کیونکہ وہ الفاظ کی رکاکت وسخافت۔ طرز کلام اور دوسرے قرائن سے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ رسول اللہﷺ کا کلام ہوسکتا ہے یا نہیں ...... ایسے مشاق علماء کا فرمانا اگرچہ بڑی حد تک قابل اعتبار ہوگا۔ مگر اسی وقت تک، جب تک اسناد کا علم نہ ہوجائے اسناد معلوم ہوجانے کے بعد ان کے قیاسات بھی قابل قبول نہیں رہتے۔''(۹۲)

آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

''محدثین تو احادیث کا محض عقل و قیاس کی بناء پر کیا انکار کریں گے۔ بہت سے محدثین امام ابوحنیفہ کو صاحب قیاس و اہل الرائے کہتے ہیں مگر وہ (ابوحنیفہ) بھی یہی کہتے ہیں، کہ سند صحیح رسول اللہﷺ کی حدیث مل جائے تو قیاس ورائے کو ترک کردو۔ فقہ حنفی کی کتابیں اٹھا کر دیکھو صدہا مسائل میں وہ لوگ لکھتے ہیں۔ اگرچہ قیاس کا اقتضاء یہ تھا مگر فلاں حدیث کی وجہ سے قیاس ترک کیا۔''(۹۳)

اس کی وضاحت میں مولانا محمد عبدالعزیز رحیم آبادی لکھتے ہیں:

''محض شخصی عقل اور تجربہ قرائن کی بنیاد نہیں ہونا چاہئے بلکہ اساس پھر بھی درایت اور واقعات پر ہونی چاہئے۔ عقلی استحالات ایک مستند قصہ کی تغلیط کے لئے کافی نہیں بلکہ اگر صحیح روایات کی تغلیط محض عقلی احتمالات سے کی جائے تو اس کا مطلب روایت اور رواۃ دونوں کی تکذیب ہوگا اور اگر ان قرائن کی بنیاد کوئی دوسری حدیث ہو تو اعتماد روایت پر اور قرائن ترجیح کا موجب ہوں گے۔''(۹۴)

اس تمام بحث سے واضح ہوتا ہے کہ درایت دراصل علم حدیث کی اصطلاح ہے اور اس کا اصطلاحی استعمال بھی صرف محدثین نے کیا ہے جبکہ فقہ میں اس کا استعمال لغوی طور پر یا غیر اصطلاحی طور پر ہوا ہے۔ اس لئے اس اصطلاح کے تعین میں واضح نہ ہونے کی بناء پر بعض نے ان علوم کو خلط ملط کردیا ہے۔ ☆

علامہ شبلی نعمانی سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں:

''جو لوگ علم حدیث کی درس و تدریس میں مشغول تھے ان میں دو فرقے قائم ہوگئے تھے۔ ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں کا جمع کرنا تھا۔ وہ حدیث سے صرف من حیث الروایۃ بحث کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کو ناسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا۔ دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط احکام اور استخراج مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا۔''(۹۵)

اس عبارت میں علامہ شبلی نے درایت کی اصطلاح میں اجتہاد شامل کردیا ہے۔ جبکہ گذشتہ ساری بحث سے واضح ہے

☆ اصطلاح اسے کہتے ہیں جس پر ایک فن کے ماہرین متفق ہوجائیں۔ اس کیلئے لازم ہے کہ اصطلاح کو وہیں استعمال کیا جائے جہاں پر وہ معروف ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہر زبان میں کچھ محاورے معروف ہوجاتے ہیں۔ وہ محاورے اپنے لغوی معنی جو بھی رکھتے ہوں۔ ان سے قطع نظر زبان میں انکا استعمال اصطلاحاً ہی ہوتا ہے اور کسی فرد واحد کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ اس اصطلاح کو بدل دے یا یہ کہے کہ میری مراد اس اصطلاح سے یہ ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر یہ اصطلاح معروف نہ کہلائی جائیگی بلکہ فرد واحد کی اصطلاح ہوگی اور اسے اس فرد واحد ہی کی سوچ کا عکاس سمجھا جائے گا نہ کہ تمام اہل زبان بھی اسی معنی کو استعمال کریں۔ جیسا کہ اصلاحی مکتب فکر نے حدیث وسنت کو الگ الگ مفہوم میں استعمال کرکے اسے جمہور علماء یا تمام متقدمین وسلف کی اصطلاح کے برخلاف استعمال کیا اور پھر بھی اسے فرد واحد کی سوچ کا عکاس جاننے کے بجائے امت کے اجتماعی دھارے کے تعین کیلئے استعمال کرتے ہیں جو کہ درست طریقہ کار نہیں۔

کہ علماء نے (خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین) فن حدیث میں درایت سے مراد صحت وضعف کی پہچان لی ہے یعنی نقد حدیث، نہ کہ استنباط فقہی جو کہ اجتہاد کا خاصہ ہے۔

مولانا تقی امینی کو بھی یہ مغالطہ ہوا ہے کہ درایت کی اصطلاح کے دو جز ہیں:

نقد حدیث (حدیث کی صحت وضعف کی پہچان)

فہم حدیث (الفاظ حدیث سے اجتہاد واستنباط)

آپ لکھتے ہیں:

''محدثین حدیث کی تحقیق میں سند کے علاوہ الفاظ و معانی اور مفہوم پر بھی نقد کرتے تھے لیکن انہوں نے جمع حدیث اور خارجی نقد وتحقیق میں جس قدر شاندار کارنامے انجام دیئے۔ داخلی نقد وتحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔''

''اسی طرح فقہاء نے داخلی نقد وتحقیق پر جس قدر شاندار کارنامہ انجام دیا ہے۔ خارجی نقد وتحقیق میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔''(۹۶)

اس معاملے کا اہم پہلو یہ ہے کہ نقد حدیث اصلاً درایت کا اصطلاحی مفہوم ہے اور فقہی درایت کا تعلق نقد حدیث سے نہیں بلکہ شرعی احکام کے استنباط سے ہے۔

درایت کے اس لغوی اور اصطلاحی مفہوم کے خلط ملط ہونے سے فقہاء اور محدثین کے درمیان اختلاف کی ایک نئی بحث جنم لینے لگی ہے کہ مقام میں کون برتر ہے؟ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح فلسفہ اور انجینئرنگ کا آپس میں کوئی مقابلہ نہیں ہوتا اسی طرح محدثین اور فقہاء کے کام کی نوعیت بھی بالکل مختلف ہے۔ اس لئے اختلاف کی کوئی معنوی حقیقت نہیں ہے۔

محدثین (جارحین ومعدلین) کے درمیان بعض رواۃ حدیث کے بارے میں اختلاف رائے دیکھ کر بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ رجال کی توثیق وتضعیف بھی اجتہادی امر ہے۔

شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں:

"فدار الأمر فی الرواۃ علی اجتهاد العلماء فیهم وکذا فی الشروط...... الخ"(۹۷)

ترجمہ: ''رواۃ اور ان کی شروط کے بارے میں معاملہ کا دار ومدار علماء کے اجتہاد پر ہے۔''

اور مولانا ظفر علی عثمانی تھانوی مرحوم فرماتے ہیں:

"إن تضعیف الرجال و توثیقهم أمر اجتهادی"(۹۸)

ترجمہ: ''رجال حدیث کا رد وقبول ایک اجتہادی معاملہ ہے۔''

علامہ شبلی سیرۃ النعمان میں لکھتے ہیں:

''فن حدیث کے آغاز اور طرز ترقی، روایتوں کے سلسلہ کا پیدا ہونا اور ہر دور میں اس کی حالت کا اندازہ تبھی ہو سکے گا۔ جب یہ معلوم کیا جائے کہ احادیث کی تنقید میں اجتہاد رائے کا کس قدر کام ہے۔''(۹۹)

یہی وہ ساری بنیاد ہے جس کی بناء پر روایت کی صحت کے لئے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان معتزلی وغیرہ نے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ کیا ہے۔ اور روایت کے فن میں اجتہاد کو داخل کر دیا ہے حالانکہ جمہور احناف نے اس کی بھرپور

تردید کی ہے۔ کیونکہ تمام اصحاب نظر جانتے ہیں کہ جرح وتعدیل کی اصل بنیاد امور محسوسہ یعنی مشاہدات ومسموعات پر ہے۔ ان مشاہدات ومسموعات کی روشنی میں ہی جارحین ومعدلین کسی راوی کے متعلق کسی عصبیت، حقد ومحابات اور لومہ لائم کے خوف کے بغیر غایت درجہ ورع وامانت کے ساتھ اپنا فیصلہ اور حکم صادر کرتے ہیں۔"(۱۰۰)

مولانا ثناء اللہ امرتسری محدثین اور مجتہدین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"حدیث کی تنقید (ضعف اور صحت) سے بحث کرنا محدثین کا کام ہے۔ مجتہد کے لئے حدیث کا جاننا ضروری ہے۔ لیکن بحیثیت مجتہد اس کا کام استنباط مسائل ہے اور تنقید حدیث میں وہ محدثین کی خدمت کی وجہ سے بے فکر ہوسکتا ہے۔"(۱۰۱)

چنانچہ صاحب تلویح فرماتے ہیں:

"البحث عن أحوال الرواة فی زماننا هذا كالمتعذر بطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم فی علم الحديث كالبخاری والمسلم والبغوی الصنعانی وغيرهم من أئمة الحديث"(۱۰۲)

ہمارے زمانے میں راویان حدیث کے حالات سے بحث کرنا طویل مدت کی وجہ سے گویا مشکل ہے۔ پس بہتر یہ ہے کہ ائمہ حدیث جوفن حدیث میں معتبر ہیں۔ انہی کی تنقید اور تعدیل پر کفایت کی جائے جیسے امام بخاری، مسلم اور امام بغوی وغیرہ۔

یہ کہہ کر مجتہد کا من حیث المجتہد فن حدیث میں دخل اتنا بتلاتے ہیں:

"لايخفى أن المراد معرفة متن الحديث بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه من الخاص والعام وغيرها"(۱۰۳)

الفاظ حدیث کو مع اس کے معانی کے جاننا اور اس کی اقسام، خاص، عام وغیرہ کو معلوم کرنا (مجتہد کا فرض ہے)

گویا کہ علامہ شبلی کا یہ دعویٰ درست نہیں ہے کہ "درایت اور رائے مترادف سے الفاظ ہیں اور کم از کم یہ کہ عام لوگ ان دونوں میں فرق نہیں کر سکتے" یہ دعویٰ لغوی معنی کے لحاظ سے تو شاید ٹھیک ہو لیکن اصطلاحی معنی کے لحاظ سے درایت کی تعریف رائے کے مترادف نہیں ہے۔

جہاں تک روایت بالمعنی میں اطمینان کے لئے فقہ راوی کی شرط کا اضافہ ہے تو یاد رہے کہ دنیا میں آج تک قرآن کے علاوہ الفاظ کی ہو بہو روایت کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اسی بناء پر قرآن کے لئے روایت کے بجائے تلقی وادا کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اگرچہ بشری استطاعت کی حد تک راویان حدیث نے اس بات کا اہتمام کیا ہے۔ لیکن یہ ایک حد سے زیادہ ممکن نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم ﷺ کے افعال، تقریرات، صفات خَلقیہ وخُلقیہ کی روایت تو معنی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتی۔ اس لئے علامہ شبلی کا یہ کہنا کہ "جن حدیثوں کے رواۃ فقیہہ نہ ہوں ان میں اصول درایت کی ضرورت زیادہ ہے۔" جمہور احناف کے نزدیک ایک کمزور رائے ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خودساختہ درایت کے جن اصولوں کی بناء پر لوگوں نے بہت سی درست روایات کا انکار کیا ہے اور ان کے رد کے لئے ذوق اور فہم ذاتی کو معیار بنایا ہے، اس سے منکرین حدیث کے لئے وہ چور راستے کھل

جاتے ہیں جن کے ذریعے وہ حدیث میں تشکیک پیدا کر کے اپنی من مانی تاویلات کر سکتے ہیں۔

عدل وقضاء میں درایت

علم قضاء میں قاضی کی بصیرت وفراست بڑی اہم ہے۔ اسی فہم وفراست کی بناء پر حضرت سلیمان علیہ السلام کی تعریف اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں بیان فرمائی ہے:

﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾(۱۰۴)

ترجمہ: ''پس ہم نے فیصلہ (کرنے کا طریق) سلیمان کو سمجھا دیا اور ہم نے دونوں کو حکیم اور علم بخشا تھا۔''

اور یہ فہم وفراست ایک ایسا خاص ملکہ ہے جو اللہ کی طرف سے اپنے مخصوص بندوں کو ہی عنایت کیا جاتا ہے۔ قاضی کی اس فراست وبصیرت کو درایت کہتے ہیں:

امام ابن قیم نے اس کی وضاحت اعلام الموقعین میں اس طرح کی ہے۔

''فہم وفراست کی دو ہی قسمیں ہیں جن سے انسان مفتی اور حاکم بن کر حق فتویٰ اور سچا حکم دے سکتا ہے۔ ایک نفس واقعہ کو صحیح طور پر سمجھ لینا، حقیقت تک قرائن، علامات اور نشانات سے پہنچ جانا اور پورا واقعہ ذہن نشین کر لینا۔ دوسرے اس واقعہ کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول سے سمجھ لینا پھر ایک کو دوسرے سے ملا دینا۔ پس جو شخص پوری کوشش سے دماغ پاشی کرے اور اپنی طاقت بھر محنت سے جدوجہد کرے تو یقیناً اسے دو اجر ملتے ہیں ورنہ کم از کم ایک سے تو خالی نہیں۔''(۱۰۵)

یعنی کہ قاضی کا قرائن وعلامات ونشانات کے ذریعے نفس واقعہ کو پہچان لینا اور پھر کڑیاں جوڑ کر حقیقت تک پہنچ جانا عدل وقضاء میں درایت کہلاتا ہے۔

کیونکہ عالم وہی ہے جو واقعہ کی اصلیت کو پالے پھر خدا، رسول کے حکم کو سمجھ کر اس پر جاری کرے، جیسے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا گواہ آپ کے کرتے کے پیچھے کے رخ سے پھٹے ہوئے ہونے سے آپ کی صداقت و برأت تک پہنچ گیا اور جیسے کہ سلیمان علیہ السلام نے یہ حکم دے کر، کہ چھری لاؤ میں اس بچے کے دو ٹکڑے کر کے ان دونوں دعوے دار ماؤں کے درمیان اسے تقسیم کردوں، اصل ماں کو پہچان لیا اور جیسے کہ حضرت علیؓ نے اس عورت سے جو خط لے کر جارہی تھی یہ فرما کر، یا تو وہ خط ہمارے حوالے کرو ورنہ ہم تیرے کپڑے اتار کر تیری تلاشی لیں گے، خط کو حاصل کرلیا۔ اور جیسے کہ حضرت زبیر بن عوام نے آنحضرت ﷺ کے حکم سے ابوالحقیق کے ایک بیٹے کو سزا دی کہ وہ اس خزانے کو بتلا دے جسے انہوں نے چھپا دیا تھا اور کہا تھا کہ وہ مال سب خرچ ہوگیا۔ آپ نے فرمایا، مال بہت تھا اور کوئی اتنا زیادہ وقت نہیں گذرا، اس لئے تیری بات غلط ہے، آخر وہ خزانہ نکلوایا اور جیسے کہ حضرت نعمان بن بشیر نے ان لوگوں کو جن پر چوری کا الزام تھا، سزا دی کہ ان سے چوری کا مال برآمد کرالیں اور اگر اس پر بھی نہ نکلے تو تہمت لگانے والوں کو سزا دی جائے، اور بتلا دیا کہ یہی حکم رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

جو شخص شریعت کو اور صحابہ کے فیصلوں کو بنظر تامل دیکھے گا وہ پالے گا کہ وہ فہم ودرایت سے پُر ہیں اور جو شخص ان کے طریقے کو چھوڑ دے گا وہ لوگوں کے حقوق کو ضائع کر کے، شریعت کی طرف منسوب کرتا رہے گا۔(۱۰۶)

حافظ عبداللہ روپڑی نے اس بصیرت وفہم وفراست کو بھی درایت اجتہادی میں شامل کیا ہے جس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور اس کی حیثیت قطعی نہ ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے خلاف بڑی عدالتوں میں اپیل کی جاسکتی ہے۔

گذشتہ امثال و واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی کی بصیرت و تجربے کی بناء پر حقیقت تک رسائی تو آسان ہوتی ہے۔لیکن فیصلہ کی بنیاد بینہ پر ہی ہوگی کیونکہ یہ حق نہیں کہ واقعہ کے تمام ظاہر پہلوؤں اور گواہوں کو نظر انداز کرکے قاضی صرف اپنی فہم وفراست اور تجربے و ذوق کی بنیاد پر فیصلہ سنا دے۔اس طریقہ کار کو دنیا کی کسی عدالت نے آج تک قبول نہیں کیا، کجا کہ اسے حدیث مبارکہ کی صحت وضعف کا معیار ٹھہرا دیا جائے۔ جیسا کہ بیان الفوائد میں ہے:

''بعض دفعہ اللہ اپنے بعض بندوں کو نبی کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرما دیتے ہیں کہ جس کے ذریعے وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں۔''(۱۰۷)

اور مولانا تقی امینی بھی حدیث کا درایتی معیار ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''حدیث میں روشنی اور تاریکی کی پہچان کے لئے فنی ذوق کی ضرورت ہے جس کے لئے درایت لازمی ہے اور دلیل میں علامہ بلقینی کی یہ عبارت پیش کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی برسوں خدمت کرکے اس کی پسند و ناپسند سے واقفیت حاصل کرے۔ پھر کوئی اس کی پسندیدہ شے کے بارے میں کہہ دے کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے تو سننے کے ساتھ ہی اس کو غلط قرار دے گا۔''(۱۰۸)

واضح رہے کہ یہ ذوق و تجربہ حدیث کی صحت وضعف کے پہچان کے لئے ایک علامت تو ہوسکتا ہے(۱۰۹)، لیکن صرف ''اس کو'' حدیث کی درایت کے لئے معیار ٹھہرانا اور اس پر انحصار کرتے ہوئے انسانی عقل وفراست کو بنیاد بنا کر محدثین کی صدیوں کی محنت اور تحقیق کا انکار کرنا چنداں مناسب نہیں۔ کیونکہ نزاع و فیصلہ کی صورت میں اعتبار ہمیشہ بینة کا کیا جائے گا جیسا کہ نبی اکرم ﷺ (جن کی درایت پر تمام امت متفق ہے) نے لعان والے واقعہ میں صاف فرمایا تھا:

لو رجمت أحدا بغير بينة رجمت هذه(۱۱۰)

''اگر میں گواہوں کے بغیر کسی کو سنگسار کرتا تو اس عورت کو کرتا''

امام بخاری نے اس حدیث کو "باب قول النبی لوکنت راجما بغیر بینة" کے تحت درج کیا ہے۔

گویا کہ آپ ﷺ نے ذوق اور فہم وفراست کی حد کا تعین کردیا ہے کہ یہ حقیقت تک پہنچنے کی ایک علامت تو ہے لیکن فیصلہ کی بنیاد اس پر نہ ہوگی۔ اس لئے علامہ شبلی نے درایت کا جو مفہوم پیش کیا ہے اسے معیار نہیں بنایا جاسکتا۔

علامہ شبلی نعمانی فرماتے ہیں:

''درایت'' سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء زمانہ کی خصوصیتیں، منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے۔ اگر اس معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کی صحت بھی مشتبہ ہوگی۔''...... اس قسم کے قواعد حدیث کی تحقیق وتنقید میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور انہی کا نام اصول درایت ہے۔(۱۱۱)

درایت کا یہ معیار کسی تاریخی واقعہ کو پرکھنے کے لئے تو مفید ہے کیونکہ تاریخ افواہوں اور مشہور واقعات ہی سے جنم لیتی ہے۔ اور اسناد کی کلی تحقیق موجود نہ ہونے کی صورت میں تاریخ کو پرکھنے کے یہی ذرائع ہمارے پاس ہیں لیکن

حدیث کی صحت وضعف کے لئے یہ اصول کافی نہیں۔ اگرچہ مسلمانوں نے اسلامی تاریخ (سیرت) کو بھی انہی اصولوں پر پرکھنے کی کوشش کی ہے لیکن اس کے باوجود سیرت کی معتبر ترین کتاب ''سیرت ابن اسحٰق'' کا مؤلف جرح وتعدیل کے اعتبار سے مدلس ہے۔ تو باقی سیرت کی کتابوں کے درجہ کا خود اندازہ کر لیجئے۔

اس حوالے سے مولانا مودودی لکھتے ہیں:

''جو سنتیں احکام کے متعلق تھیں ان کے بارے میں پوری چھان بین کی گئی۔ سخت تنقید کی چھانیوں سے ان کو چھانا گیا۔ روایت کے اصولوں پر بھی ان کو پرکھا گیا اور درایت کے اصولوں پر بھی اور وہ سارا مواد جمع کر دیا، جس کی بناء پر کوئی روایت مانی گئی یا رد کر دی گئی تا کہ بعد میں بھی ہر شخص اس کے رد وقبول کے متعلق تحقیقی رائے قائم کر سکے۔''(۱۱۲)

اس کا اعتراف علامہ شبلی نے بھی ''سیرۃ النبی'' کے مقدمہ میں کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

''سیرت کی روایتیں بہ اعتبار پایہ صحت احادیث کی روایتوں سے فروتر ہیں بصورت اختلاف احادیث کی روایات کو ہمیشہ ترجیح دی جائے گی۔'' مزید فرماتے ہیں:

''اسی بناء پر مجموعی حیثیت سے سیرت کا ذخیرہ کتب حدیث کا ہم پلہ نہیں۔ البتہ ان میں سے تحقیق وتنقید کے معیار پر جو اتر جائے وہ حجت اور استناد کے قابل ہے۔''(۱۱۳)

سیرت کی کتابوں کی کم پائیگی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تحقیق اور تنقید کی ضرورت احادیث احکام کے ساتھ مخصوص کر دی گئی ہے یعنی وہ روایتیں تنقید کی زیادہ محتاج ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ باقی جو روایتیں سیرت اور فضائل وغیرہ سے متعلق ہیں ان میں احتیاط کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

......☆......

حواشی

۱۔ المائدہ: ۵/ ۶۷
۲۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، مکتبہ دارالسلام، ریاض، ۱۹۹۷ء: رقم الحدیث ۳۴۶۱
۳۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، نور محمد، اصح المطابع، کارخانہ تجارت کتب، کراچی، سن ندارد: ۱/ ۴۱۱
۴۔ راغب اصفہانی، حسن بن محمد بن مفضل، المفردات فی غریب القرآن، نور محمد، اصح المطابع، کارخانہ تجارت کتب، کراچی، سن ندارد: ص ۲۰۹
۵۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث: ۷۹
۶۔ حجۃ اللہ البالغہ: ۱/ ۴۰۸
۷۔ ابن منظور افریقی، لسان العرب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸ء: ۵/ ۳۸۱
۸۔ عجاج الخطیب، محمد: اُصول الحدیث علومہ ومصطلحہ، دارالفکر، بیروت ۱۹۸۹ء: ص ۷
۹۔ محمد حسین ذہبی، التفسیر والمفسر ون، دارالکتب الحدیثۃ، مصر، ۱۹۷۶ء: ۱/ ۴۸، ۴۹
۱۰۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، قدیمی کتب خانہ، کراچی، طبعۃ جدیدۃ: ۱/ ۲۱
۱۱۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، سہیل اکیڈمی لاہور، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۹۸۷ء: ۲/ ۱۷۳
۱۲۔ تدریب الراوی: ۱/ ۲۱
۱۳۔ نورالدین عتر، منہج النقد فی علوم الحدیث، دارالفکر دمشق، ۱۹۹۲ء: ص ۳۱
۱۴۔ ایضاً: ص ۲۶
۱۵۔ عبدالغنی عبدالخالق، حجیت السنۃ، دارالقرآن الکریم، بیروت، الطبعۃ الاولی، ۱۴۰۷ھ: ص ۲۴۵
۱۶۔ منہج النقد فی علوم الحدیث: ص ۳۱
۱۷۔ ابراہیم انیس ورفاقہ، المعجم الوسیط، طبع قاہرہ، الطبعۃ الثانیہ، ۱۹۷۲ء: ۱/ ۲۸۲
۱۸۔ یونس: ۱۰/ ۱۶
۱۹۔ الھمزہ: ۱۰۴/ ۵
۲۰۔ لسان العرب: ۴/ ۳۴۱، ۳۴۲
۲۱۔ زبیدی، محمد مرتضیٰ، تاج العروس، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۴ء: ۱۹/ ۴۰۳
۲۲۔ ایضاً
۲۳۔ المفردات فی غریب القرآن: ص ۱۶۸

۲۴۔ عبدالرحمٰن کیلانی، مترادفات القرآن، مکتبہ السلام، ۱۹۹۹ء: ص ۳۷۹، ۳۸۰

۲۵۔ الجن: ۷۲/۲۵

۲۶۔ القارعۃ: ۱۰۱/۱۰، ۱۱

۲۷۔ الطلاق: ۶۵/۱

۲۸۔ روپڑی، حافظ عبداللہ، درایت تفسیری، مطبع اسٹیم پریس، امرتسر، سن ندارد: ص ۱۳

۲۹۔ مقدمہ التفسیر، (المفردات فی غریب القرآن): ص ۵۸۶

۳۰۔ لسان العرب: ۲/۳۶۱

۳۱۔ الاتقان: ۲/۱۷۴

۳۲۔ ابوسلامۃ، محمد، منہج الفرقان، مطبع شبرا، ۱۹۳۸ء: ۲/۶

۳۳۔ الاتقان: ۲/۱۷۳

۳۴۔ ایضاً

۳۵۔ ایضاً

۳۶۔ بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، دارالمعرفۃ، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۶ھ: ۱/۳۵

۳۷۔ الفجر: ۸۹/۱۴

۳۸۔ الاتقان: ۲/۱۷۳

۳۹۔ التفسیر والمفسرون: ۱/۲۲

۴۰۔ یوسف: ۱۲/۲، درایت تفسیری: ص ۱۴، ۱۵

۴۱۔ درایت تفسیری: ص ۶۴

۴۲۔ تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، مطبع علیمی، لاہور، ۱۹۵۳ء: ص ۲۸

۴۳۔ درایت تفسیری: ص ۱۶

۴۴۔ الاتقان: ۲/۱۷۴

۴۵۔ درایت تفسیری: ص ۱۵

۴۶۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۵۰۰۲

۴۷۔ ماہنامہ محدث لاہور اپریل ۱۹۹۳ء جلد نمبر ۲۳، عدد ۳: ص ۴۱

۴۸۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن، مقدمہ ابن خلدون، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر، سن ندارد، ص ۴۳۸

۴۹۔ التفسیر المفسرون: ۱/۳۳

۵۰۔ الاتقان: ۲/۱۸۰

۵۱۔ الاتقان:۲/۱۸۵

۵۲۔ عبدالرحمٰن القزوینی، تلخیص المفتاح، مطبع کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند، سہارن پور، سن ندارد: ص۵

۵۳۔ درایت تفسیری: ص۱۲

۵۴۔ ابواسحاق ابراہیم بن علی الشیر ازی، اللمع فی اصول الفقہ، دارابن کثیر، دمشق الطبعۃ الاولیٰ، ۱۹۹۵ء: ص۳۴

۵۵۔ عبدالحمید بن محمد، لطائف الاشارات (شرح) مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر الطبعۃ الاخیرہ ۱۹۵۰ء: ص۸

۵۶۔ عبدالکریم زیدان، الوجیز فی اصول الفقہ، فاران اکیڈمی لاہور، الطبعۃ السادسۃ: ص۹

۵۷۔ محبّ اللہ بن عبدالشکور، مسلم الثبوت، مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۹۹ء: ص۳

۵۸۔ اللھب: ۱۱۱/۴

۵۹۔ الاحقاف: ۴۶/۱۵

۶۰۔ لقمان: ۳۱/۱۴

۶۱۔ البقرہ: ۲/۲۲۹

۶۲۔ النصر: ۱۱۰/۱

۶۳۔ ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی، فاروقی کتب خانہ، ملتان، سن ندارد: ۱/۲۹

۶۴۔ درایت تفسیری: ص۱۲، ۱۳

۶۵۔ درایت تفسیری: ص۹۶

۶۶۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد: ص۴۷

۶۷۔ الاتقان: ۲/۱۸۳

۶۸۔ یہ "مجموعہ مکتوبات" دفتر دوم کا چھتیسواں مکتوب ہے جس کا ترجمہ ادارہ تنظیم اہلحدیث نے کیا ہے۔ ۱/۸ جولائی ۱۹۶۰ء، جلد ۱۲، شمارہ ۴۴/۴۵: ص۷

۶۹۔ ایضاً

۷۰۔ الحجرات: ۴۹/۲

۷۱۔ الاتقان: ۲/۱۷۹

۷۲۔ الاتقان: ۲/۱۸۰، تیسرویہ بن شعر دارالدیلمی، کتاب فردوس الاخبار، دار الریان، قاہرہ، الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۸ھ: ۳/۲۸۰، رقم الحدیث ۴۷۰۷

۷۳۔ درایت تفسیری: ص۱۳

۷۴۔ النساء: ۴/۸۳

۷۵۔ عبیداللہ بن مسعود، التوضیح والتلویح، مکتبہ اسلامیہ، کوئٹہ، ۱۹۷۶ء: ص۴۶

۷۶۔ ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف، جامع بیان العلم وفضلہ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، سن ندارد: ۲/ ۴۷

۷۷۔ ایضاً: ۲/ ۴۵

۷۸۔ طاش کبریٰ زادہ، احمد بن مصطفیٰ، مفتاح السعادہ ومصباح السیادہ، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۸۵ء: ۲/ ۱۱۳

۷۹۔ حاجی خلیفہ، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، داراحیاء التراث العرابی، بیروت: ۱/ ۱۲۳

۸۰۔ نواب صدیق بن حسن خان القنوجی البخاری، ابجد العلوم، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۹۹ء: ۲/ ۲۵۶

۸۱۔ عبدالوہاب عبداللطیف، خطبۃ المحقق علی تدریب الراوی، دارالکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۷۹ء: ۱/ ۵، ۶

۸۲۔ تدریب الراوی: ۱/ ۲۱

۸۳۔ ابجد العلوم: ۲/ ۲۳۹

۸۴۔ طاہر بن صالح، احمد الجزائری الدمشقی، توجیہ النظر الی اصول الاثر، الفائدۃ الثالثۃ، (بحوالہ محمد تقی امینی)، حدیث کا درایتی معیار، قدیمی کتب خانہ، کراچی ۱۹۸۶ء: ص ۱۶

۸۵۔ ابن حجر عسقلانی، احمد، شرح نخبۃ الفکر، مکتبۃ الغزالی، دمشق، سن ندارد: ص م

۸۶۔ خطیب بغدادی، الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع، مکتبہ المعارف، الریاض، ۱۹۸۳ء: ۱/ ۳

۸۷۔ مسلم بن حجاج نیسابوری، ابوالحسین، صحیح مسلم، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی، سن ندارد: ۱/ ۷

۸۸۔ منہج النقد فی علوم الحدیث: ص ۳۳

۸۹۔ تدریب الراوی: ۱/ ۲۲

۹۰۔ شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، مطبع معارف، طبع چہارم: ۱/ ۸۴

۹۱۔ صحیح البخاری: رقم الحدیث ۵۳۱۰

۹۲۔ عبدالرؤف قادری دانا پوری، اصح السیر، نور محمد، اصح المطابع، کارخانہ تجارت کتب، کراچی، ۱۹۳۲ء: ص ۲۲

۹۳۔ ایضاً: ص ۲۳

۹۴۔ عبدالعزیز رحیم آبادی، حُسن البیان، اہلحدیث اکادمی، لاہور، ۱۳۸۵ھ: ص ۲۰

۹۵۔ شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، سن ندارد: ص ۱۶۱

۹۶۔ حدیث کا درایتی معیار: ص ۱۸۶، ۱۸۷

۹۷۔ ابن ہمام، کمال، فتح القدیر، مطبعۃ بولاق، مصر، ۱۳۱۵ھ: ۱/ ۳۱۷

۹۸۔ ظفر احمد عثمانی تھانوی، قواعد فی علوم الحدیث، مکتبۃ المطبوعات الاسلامیہ، حلب مصر، ۱۹۸۴ء: ص ۴۹

۹۹۔ سیرۃ النعمان: ص ۱۶۸

۱۰۰۔ غازی عزیر، ضعیف احادیث کی معرفت اوران کی شرعی حیثیت، فاروقی کتب خانہ، لاہور، سن ندارد: ص ۴۶

۱۰۱۔ ثناء اللہ امرتسری، اجتہاد وتقلید، اہلحدیث اکادمی، لاہور، ۱۹۶۸ء: ص ۲۲

۱۰۲۔ التوضیح والتلویح: ص۳۳۸

۱۰۳۔ ایضاً

۱۰۴۔ الانبیاء: ۲۱/۷۹

۱۰۵۔ ابن قیم الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العلمین (تحقیق عبدالرحمٰن الوکیل)، دارالکتب الحدیثۃ، القاہرۃ، ۱۹۶۹ء: ۱/۹۴

۱۰۶۔ ایضاً: ۱/۹۵

۱۰۷۔ محیب اللہ گونڈی، بیان الفوائد فی حل شرح العقائد، ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی، ۱۹۹۲ء: ص۸۲

۱۰۸۔ حدیث کا درایتی معیار: ص۱۹۰

۱۰۹۔ مصطفیٰ السباعی نے بھی اس عبارت کو اپنی کتاب السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی میں باب علامات الوضع فی المتن میں درج کیا ہے۔

۱۱۰۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۵۳۱۰

۱۱۱۔ سیرۃ النعمان: ص۱۹۰

۱۱۲۔ ترجمان القرآن لاہور، دسمبر ۱۹۵۸ء: ص۱۶۸، ۱۶۹

۱۱۳۔ شبلی نعمانی، سیرۃ النبی، الفیصل ناشران وتاجران کتب، لاہور، ۱۹۹۱ء: ۱/۴۶

باب سوم

تفسیر قرآن میں درایتِ نبوی

درایت سے مراد کلام کی مراد ومفہوم کا علم ہے اور کلام الٰہی کی مراد کے تعین میں نبی کی حیثیت کو جاننے کے لئے اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ کلام الٰہی اور نبی کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ کیا کلام الٰہی کو نبی سے جدا کر کے اس کے مفہوم سے درست آگہی حاصل کی جاسکتی ہے؟

ذیل میں ان سوالات کے جواب کی وضاحت کی جاتی ہے:

۱) قرآن پاک ہمارے پاس براہ راست نازل نہیں ہوا بلکہ یہ اللہ کا حکم ہے جس کو اپنے بندوں پر نازل کرنے کے لئے اس نے نبی کو واسطہ بنایا ہے۔ اس لئے قرآن کو ماننے سے بھی پہلے نبی کی رسالت کا اقرار لازمی ہے۔ اسی لئے قرآن پاک میں صاف ارشاد ہے:

﴿ يٰاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ ﴾[۱]

''اے پیغمبر جو ارشادات خدا کی طرف سے تم پر نازل ہوئے ہیں سب لوگوں کو پہنچا دیں اور اگر ایسا نہ کیا تو تم خدا کے پیغام پہنچانے میں قاصر رہے۔''

اور آپ ﷺ نے فرمایا:

"کل أمتی یدخلون الجنة إلا من أبیٰ- قیل ومن أبی؟ قال من أطاعنی دخل الجنة ومن عصانی فقد أبی"[۲]

''میری امت کا ہر شخص جنت میں داخل ہوگا، سوائے اس کے جو انکار کردے۔ آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ جنت میں داخل ہونے سے کون انکار کرے گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''جس نے میری اطاعت کی وہ جنت میں داخل ہوگا اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے خود ہی جنت میں جانے سے انکار کردیا۔''

اس آیت وحدیث میں رسالت کی اہمیت واضح کی گئی ہے کیونکہ رسالت کو مان لیا تو قرآن کو بھی تسلیم کرلیا جائیگا۔ گویا کہ اس کلام کی تمام تر حیثیت اس رسالت کی وجہ سے ہے، اسلئے کلام الٰہی کی مراد کا تعین نبی کے بغیر نہ ہوگا۔

اور الجوینی نے بیان کیا ہے کہ تفسیر کا علم ''سہل دشوار'' ہے۔ اس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ ان وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اس کی مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے اور نہ اس متکلم تک ان کی رسائی ممکن ہے اور بخلاف اس کے امثال، اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کی بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود ان کے متکلموں سے سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو، لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہوسکتی کہ اس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا گیا ہو۔[۳]

۲) قرآن پاک چونکہ اللہ کا کلام ہے۔ اس لئے اس کلام کی مراد کا تعین بھی غیب سے ہی ہوگا۔ کیونکہ ہر کلام کے پیچھے مکمل تصور اور ثقافت پائی جاتی ہے اور الفاظ کی مراد کا تعین اس کے پیچھے موجود تصورات وثقافت سے ہی کیا جاتا ہے۔ اس لئے جس معاشرے میں کوئی ثقافت موجود نہ ہو اس معاشرے میں اس کے لئے الفاظ بھی نہیں

ہوتے۔مثلاً اسلام میں بنیاد پرستی Fundamentalism کا کوئی تصورنہیں چنانچہ اسلام میں اس کے لئے کوئی Proper لفظ بھی نہیں ہے (بلکہ یہ اصطلاح بھی مسلمانوں کے لئے عیسائیوں نے استعمال کی ہے۔)

اسی طرح غیبی کلام کے پیچھے بھی غیبی تصورات موجود ہیں جو کہ اس غیبی کلام کے مفہوم و مراد کا تعین کرتے ہیں۔اگر کلام اللہ کا رشتہ اس تصور سے توڑ دیا جائے تو الفاظ الٰہی کے مراد کا درست تعین کوئی بھی نہ کر سکے گا، اسی تصور کی وضاحت کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو بھیجا ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ (۴)

''بے شک اس کا جمع کرنا اور پڑھوانا ہمارے ذمے ہے، پس جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم پھر اسی طرح پڑھا کرو، پھر اس کا بیان بھی ہمارے ذمے ہے۔''

۳) چونکہ شریعت کا بیان (وضاحت) بھی انبیاء کی ذمہ داری ہے۔اس لئے نبی ﷺ کی زندگی بھی غیب سے آنے والے احکامات کی روشنی میں گذرتی ہے جسے وحی کہا جاتا اور اس نبی کی زندگی کا ایک ایک لمحہ چاہے قولی ہو، فعلی ہو، تقریری ہو، سب کچھ وحی کی روشنی میں ہے۔ جہاں بشری لحاظ سے کوتاہی ہو وہاں وحی کے ذریعے اس کی اصلاح کی جاتی ہے اس لئے اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتے ہیں:

﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (۵)

''تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کی زندگی اُسوۂ حسنہ ہے۔''

اسی لئے نبی کا یہ کام نہیں کہ وہ کلام الٰہی کے ہر ہر لفظ کی انفرادی تفسیر کرے بلکہ وہ کلام الٰہی کے پیچھے جو غیبی تصور ہے اس کو واضح کرتا ہے۔مثلاً صلوٰۃ، حج، زکوٰۃ، جہاد کے الفاظ تو اسلام آنے سے پہلے بھی عربی زبان میں موجود تھے، لیکن جب یہ الفاظ کلام الٰہی کی صورت میں نازل ہوئے ان کا مفہوم لغت سے بالکل مختلف ہوگیا، اس لئے قرآن کے الفاظ کا معنی جاننے کے لئے تو لغت عرب کی طرف رجوع ہوگا لیکن اس کی مراد کا تعین نبی ﷺ کرے گا۔اسی لئے اہل علم کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے بارے میں جو الفاظ نازل ہوئے ہیں۔ان کی مراد معلوم نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ان سے اللہ نے اپنے نبی ﷺ کو بھی آگاہ نہیں کیا۔

چنانچہ جملہ اہل اسلام کا اجماع اس بات پر منعقد ہو چکا ہے کہ جو شخص بشری استطاعت کی حد تک قرآن کریم کی شرع وتفسیر کی اہلیت سے بہرہ ور ہو۔بجز اس کے کہ وہ مراد ربانی کے احاطہ کا دعویدار ہو، وہ قرآن کی تفسیر کرنے کا مجاز ہے۔(۶) تاہم قرآن کی تفسیر کا مطلب ہی علماء نے یہ بیان کیا ہے، کہ بشری استطاعت کی حد تک کلام الٰہی کی مراد سے آگہی حاصل کی جائے۔اس کے لئے لازم ہے کہ نبی کی عملی زندگی کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ سنت ہی تو اصل میں ثقافت الٰہی کا مظہر ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کی سنت خدا کی طرف سے اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ اس کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کی

جس کتاب کی وہ تلاوت کرتے ہیں۔اس میں بیان کردہ فرائض سے اللہ تعالیٰ کے کون سے معانی مراد ہیں۔''(۷)

امام شافعی کے اس قول کا یہ معنی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کوئی سنت الٰہی جاری نہیں کی، جس کی اصل کتاب اللہ میں موجود نہیں۔ چنانچہ کلام الٰہی کے ساتھ سنت کا تعلق فرع کا نہیں بلکہ بیان کا ہے اور اس میں فرق صرف یہی ہے کہ قرآن سے مراد وہ الفاظ ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی زبان سے امت تک پہنچے اور سنت سے مراد وہ عمل ہے جو آپ ﷺ سرانجام دیتے رہے۔

مولانا محمد اسماعیل سلفی رسالت کی اہمیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''قرآن عزیز نے اس موضوع کو مختلف عنوانات اور مختلف طرق سے بیان فرمایا ہے۔قرآن کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی نگاہ میں یہ مسئلہ ایمان کے لئے ایک اساس اور بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ پیغمبر کو درمیان سے ہٹا دیا جائے تو قرآن اور اسلام دونوں مسکین اور یتیم ہو کر رہ جائیں گے۔''(۸)

مولانا ابوالکلام آزاد فرماتے ہیں:

''علم و بصیرت کا اصلی سرچشمہ صرف حیات نبوت اور منہاج مقام رسالت ہے جس کو قرآن حکیم نے ''الحکمت'' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔﴿ومن یؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا﴾(۹) کیونکہ دنیا میں ''حکمت صادقہ'' کا اس ''حکمت'' سے الگ کوئی وجود ہی نہیں۔''حکمت'' یا تو خود منہاج و سنت نبوت ہے یا علم و عمل کی ہر وہ بات جو اس سے ماخوذ اور صرف اسی پر مبنی ہو۔''(۱۰)

مزید لکھتے ہیں:

''قرآن کے بعد اگر کوئی چیز ہے تو وہ صاحب قرآن کی سیرت ہے اور دراصل قرآن اور حیات نبوی معناً ایک ہی ہیں،قرآن متن ہے اور سیرت اس کی شرح،قرآن علم ہے اور سیرت اس کا عمل،قرآن صفحات و قراطیس مابین الدفتین اور فی صدور الذین او توالعلم میں ہے اور یہ ایک مجسم و ممثل قرآن تھا جو یثرب کی سرزمین پر چلتا پھرتا نظر آتا تھا۔''(۱۱)

جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں:

"كَانَ خُلُقَهُ الْقُرْآنُ" (۱۲)

یعنی انبیاء کرام فقط اس کام پر مامور نہیں ہوتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچا دیں بلکہ ان کے ذمے یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ کتاب اللہ کی تشریح و تفسیر کریں، اس کے عملی اطلاق کے طریقے بتائیں اور ایک ایسی عملی مثال قائم کریں جو کتاب اللہ کی ہدایت پر پوری اترتی ہو۔

اور مزید لکھتے ہیں:

''متعدد قرآنی آیات کے پس منظر میں ایسے مخصوص واقعات و حالات ہیں جن کا تعلق آنحضور ﷺ کے عمل یا آپ ﷺ کی ذات سے ہے اور ان کو نظر انداز کردینے کا نتیجہ صرف یہ ہوسکتا ہے کہ کتاب اللہ ایک لاینحل معمہ بن جائے۔''(۱۳)

قرآن مجید کی صحیح تفسیر کا معیار ''سنت رسول'' کے عنوان سے مولانا اکرام اللہ ساجد لکھتے ہیں:

''رسول کی سنت کو قرآن مجید کی ابدی، دائمی، متعین اور غیر متبدل تعبیر و تفسیر کی حیثیت حاصل ہے۔ یہی سنت رسول

قرآن مجید کی تفسیر کی صحت وسقم جانچنے کا واحد معیار ہے اور جس سے ذرہ برابر انحراف کی سزا اس دنیا میں گمراہی اور آخرت میں جہنم ہے۔ چنانچہ جب اس سنت سے منہ موڑ لیا گیا، قرآن مجید کو اس سے الگ کر دیا گیا تو گویا ڈوری ٹوٹ گئی اور موتی بکھر گئے۔ پھر فتنے نمودار ہوئے، فرقے وجود میں آئے اور گروہ بندیاں ظہور پذیر ہوئیں۔ انہی کو پالنے کے لئے قرآن مجید کی غلط، من مانی تفسیریں ہوئیں اور انہی کی تعمیر کے لئے آیات الٰہی کو بطور اینٹیں اور گاڑا استعمال کیا گیا۔ محکمات کی تاویل کی ضرورت پیش آئی اور متشابہات سے فتنوں کی تلاش ہوئی۔''(۱۴)

حافظ عبدالرحمٰن مدنی ''سنت کی دائمی حیثیت'' کے زیر عنوان فرماتے ہیں:

''اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کسی حکم کے الفاظ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمائے ہوں یا رسول اللہ اس کا حکم دیں۔ قرآن مجید میں ہر حکم کا ہونا ضروری نہیں کیونکہ اصل چیز رسولﷺ کی اطاعت ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی اطاعت ہے بلکہ اس پر بھی مستزاد یہ کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے اور ہر شخص کے لئے اس کی تحقیق ممکن نہیں پس اگر رسول اللہﷺ کے کہنے سے ہم اسے اللہ کا کلام تسلیم کر سکتے ہیں تو آپﷺ کی باقی زندگی ہمارے لئے اللہ تعالیٰ کی منشاء کی ترجمانی اور حجت کیوں نہیں ہو سکتی۔ قطع نظر اس سے کہ وہ الفاظ کی صورت میں ہو جیسے کلام الٰہی یا معنی کی صورت میں ہو جیسے کہ سنت رسولﷺ''(۱۵)

علماء کلام کے نزدیک یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ رسول کی رسالت کے لئے کتاب کا نزول شرط نہیں ہے بلکہ شریعت کا نزول شرط ہے جسے وہ اپنی امت تک پہنچاتا ہے۔ جیسا کہ شرح "العقائد النسفية" اوراس کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ:

''اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فرعون کے پاس بھیجا تا کہ اسے ایمان کی دعوت دیں، اسے رسول کے طریقہ پر چلنے کی دعوت دیں اور بنی اسرائیل کو اپنے ساتھ لے جانے کی اجازت حاصل کریں۔ اس وقت تک آپ پر تورات نازل نہیں ہوئی تھی، وہ فرعون کی ہلاکت اور بنی اسرائیل کے مصر سے نکلنے کے بعد نازل ہوئی۔''(۱۶)

مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی امام ابن تیمیہ کی کتاب ''مقدمہ فی اصول التفسیر'' کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

''تفسیر میں گمراہی کا اصل سبب اس بنیادی حقیقت کو بھول جانا ہے کہ قرآن کے مطالب وہی ہیں جو اس کے مخاطب اول نے سمجھے اور سمجھائے ہیں۔ قرآن، محمدﷺ پر نازل ہوا اور قرآن بس وہی ہے جو محمدﷺ نے سمجھا اور سمجھایا ہے۔ اس کے سوا جو کچھ ہے یا تو علمی، روحانی نکتے ہیں جو قلب مومن پر القاء ہوں اور یا پھر اقوال وآراء ہیں، اٹکل پچو باتیں ہیں، جن کے متحمل قرآنی لفظ کبھی ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ وہ باتیں قرآن سے مقصود نہیں ہیں۔ قرآنی مقصود صرف وہی ہے جو رسول نے سمجھا، یا سمجھایا ہے دوسری کسی بات کو مقصود قرآنی کہنا ظلم وزیادتی ہے اور افتراء علی الله۔''(۱۷)

......☆......

فصل اوّل

درایتِ نبوی کا ذریعہ اوّل 'وحی'

وحی اور اقسام وحی

دنیا میں عام طور پر علم کے ذرائع تین ہیں۔ حواس، عقل اور وجدان۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعٰلَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾ (۱۸)

''اور یہ قرآن پروردگار عالم کا اتارا ہوا ہے۔ اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے یعنی اس نے تمہارے دل پر (القا) کیا ہے تاکہ (لوگوں) کو نصیحت کرتے رہو۔''

اس لحاظ سے درایت نبوی کا ذریعہ اوّل ''وحی'' ہے، گویا کہ نبی کے لئے قرآن کی مراد کا تعین براہ راست اللہ کی طرف سے کیا جاتا ہے جسمیں الہام، القاء اور خواب نبوت سب شامل ہیں۔ اس لئے وحی کی روشنی میں آپ ﷺ جو کچھ فرمائیں، جو کچھ عملی صورت میں پیش کریں اور جس پر سکوت اختیار فرمائیں وہ سب درایت نبوی ہے۔

لغوی اعتبار سے کسی چیز کی خفیہ طور پر اور جلدی اطلاع دینا ''وحی'' کہلاتا ہے۔ چونکہ اس میں اخفاء کا مفہوم شامل ہوتا ہے اس لئے ائمہ لغت کے نزدیک کتابت رمز و اشارہ اور خفیہ کلام سب ''وحی'' کی تعریف میں آتا ہے لیکن وحی کا اصطلاحی مفہوم اس لغوی معنی کی نسبت اخص ہے۔ شرعی اصطلاح میں وحی سے مراد اللہ عزوجل کا اپنے منتخب انبیاء کو اخبار و احکام سے اس خفیہ طریقہ پر مطلع کرتا ہے جس سے ان کو قطعی و یقینی علم حاصل ہو جائے کہ یہ اخبار و احکام منجانب اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

اصطلاحی معنی میں وحی کا مصدر و مآخذ اللہ عزوجل اور اس کا مورد انبیاء علیہم السلام ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں کسی منتخب نبی پر وحی بھیجنے کے مندرجہ ذیل تین طریقے مذکور ہیں۔

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ ﴾ (۱۹)

''اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ اللہ اس سے ہم کلام ہو مگر وحی الہام کے ذریعے یا حجاب کی آڑ سے یا کسی فرشتے کو بھیج دے کہ وہ اس کے حکم سے جو اس کو منظور ہو بصورت وحی پیغام دے جائے۔''

اس آیت کی روشنی میں علماء نے وحی کی درج ذیل اقسام ذکر کی ہیں:

۱) رویائے صادقہ: آپ جو کچھ خواب میں دیکھتے وہ دن میں بعینہ نظر آ جاتا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں:

"أوّل ما بدئ به الرؤيا الصالحة فی النوم، فکان لایری رؤیا إلا جاء ت مثل فلق الصبح" (۲۰)

''کہ آپ پر وحی کا آغاز سچے خوابوں سے ہوا آپ ﷺ جو کچھ دیکھتے، کچھ دنوں بعد بعینہ نظر آتا''

علماء نے سلسلہ وحی کے آغاز میں رویائے صادقہ کی حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ عالم بیداری میں وحی کے نزول کا آغاز ہونے والا تھا اسلئے بطور تمہید خوابوں کا سلسلہ جاری ہوا تاکہ آپ ﷺ خلافِ عادت اَمر سے واقف ہو جائیں۔

۲) نفث فی الروع: فرشتے کا نظر آئے بغیر آپ کے دل میں کسی بات کا ڈال دینا جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے۔ ''روح الامین نے میرے قلب میں یہ بات ڈالی کہ کوئی نفس اس وقت تک نہیں مرتا جب تک کہ اپنا رزق پورا حاصل نہ کرلے'' (۲۱) اور الہام کی یہ کیفیت پیغمبر کے حق میں حجت قطعی ہے کیونکہ سورۃ حج میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَّلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ

مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيٰتِهٖ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (۲۲)

''اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول اور نبی نہیں بھیجا مگر جب وہ کوئی آرزو کرتا تھا تو شیطان اس کی آرزو میں (وسوسہ) ڈال دیتا تھا۔ تو جو (وسوسہ) شیطان ڈالتا ہے خدا کو دور کر دیتا ہے۔ پھر خدا اپنی آیتوں کو مضبوط کر دیتا ہے اور خدا علم والا اور حکمت والا ہے۔''

۳) صلصلة الجرس: گھنٹے کی آواز کی طرح وحی کا آنا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں:

"إن الحادث بن هشام سأل رسول الله: فقال: يارسول الله! كيف يأتيك الوحى؟ فقال رسول الله ﷺ (أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس، وهو أشده على فبقصم عنى وقد وعيت ما قال" (۲۳)

''حادث بن ہشامؓ سے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ آپ پر وحی کیسے آتی ہے؟ آپ ﷺ نے جواب دیا: کبھی تو گھنٹی کی جھنکار کی طرح اترتی ہے، یہ صورت مجھ پر بہت سخت ہوتی ہے، جب ختم ہوتی ہے تو کچھ کہا ہوتا ہے میں اسے یاد کر چکا ہوتا ہوں۔''

۴) فرشتے کا انسانی شکل میں وحی لے کر آنا: اور اس کا مشاہدہ کبھی کبھار صحابہ کرام کو بھی ہو جاتا تھا۔ جیسا کہ حضرت عمر والی مشہور حدیث ہے جس میں نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا۔ "فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم" (۲۴) اور ایک روایت میں ہے۔ "كان جبريل يأتى النبى فى صورة دحية الكلبى" (۲۵)

اسی طرح حضرت مریم علیہ السلام کے پاس فرشتہ انسانی شکل میں خدا کا پیغام لے کر آیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ (۲۶)

''وہ ان کے سامنے ٹھیک آدمی کی شکل بن گیا''

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں بھی فرشتوں کا انسانی شکل میں خدا کا حکم لے کر آنا ثابت ہے۔

۵) فرشتے کا اصلی شکل میں آنا: ۔ حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ: ''آپ ﷺ نے فرشتہ جبریل کو دو مرتبہ ان کی اصلی شکل میں دیکھا'' (۲۷) سورۃ النجم میں ہے:

﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلٰى ٭ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى ٭ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى ٭ فَأَوْحٰى إِلٰى عَبْدِهٖ مَا أَوْحٰى ٭ مَاكَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأٰى ٭ أَفَتُمَارُونَهٗ عَلٰى مَا يَرٰى ٭ وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰى ٭ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى ﴾ (۲۸)

''اور وہ آسمان کے اونچے کنارے پر تھے پھر قریب ہوئے اور آگے بڑھے تو دو کمان کے فاصلے پر یا اس سے بھی کم۔ پھر خدا نے اپنے بندے کی طرف جو بھیجا سو بھیجا۔ جو کچھ انہوں نے دیکھا ان کے دل نے اس کو جھوٹ نہ جانا۔ کیا جو کچھ وہ دیکھتے ہیں تم اسمیں ان سے جھگڑتے ہو۔ اور انہوں نے اس کو ایک اور بار بھی پرلی حد کی بیری کے پاس دیکھا۔''

اور دوسری جگہ پر ارشاد ہوتا ہے: ﴿ولقدرأه بالافق المبين﴾ (۲۹) ''بیشک انہوں نے اس (فرشتے) کو آسمان کے مشرقی کنارے پر دیکھا ہے۔''

۶) براہ راست اللہ کا انبیاء سے کلام کرنا: جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں قرآن پاک میں آتا ہے:

﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا ﴾ (۳۰)

''اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔''

﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ (۳۱)

''اور جب موسیٰ ہمارے مقرر کئے ہوئے وقت پر کوہ طور پہنچے ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا۔''

۷) فرشتے کی وساطت کے بغیر براہ راست وحی :- جیسا کہ معراج کی رات نمازوں کی فرضیت کا معاملہ بعض علماء نے وحی کی آٹھویں قسم کا بھی ذکر کیا ہے یعنی ''اللہ کا حجاب کے بغیر نبی سے کلام کرنا'' (۳۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وحی اس رابطے کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ انسانوں میں سے کسی انسان کو منتخب کر کے اس کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ ایسے انسانوں کو انبیاء و رسل کہا جاتا ہے اور اس رابطے سے حاصل ہونے والے علم کو ''دین و شریعت'' کہا جاتا ہے۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ رسول کریم کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ (۳۳)

''اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس بھی اپنا حکم وحی کیا''

لیکن یہاں رُوحًا مِن أمرنا سے مراد صرف قرآن کریم نہیں ہے۔ بلکہ وحی کا وہ حصہ بھی ہے جو الفاظ کی بجائے معانی میں نازل ہوا اور جزو قرآن نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ایک دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے:

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَّالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴾ (۳۴)

''ہم نے آپ کی طرف وحی بھیجی جس طرح کہ ہم نے وحی بھیجی تھی حضرت نوح علیہ السلام اور ان کے بعد آنے والے انبیاء کی طرف اور ہم نے حضرت ابراہیم، حضرت اسماعیل، اسحاق، یعقوب ان کی اولاد عیسیٰ، ایوب، یونس، ہارون اور سلیمان (علیہم السلام) کی طرف وحی بھیجی اور ہم نے حضرت داؤد علیہ السلام کو زبور عطا کی۔''

اس پر اتفاق ہے کہ ان انبیاء میں سے اللہ عزوجل نے حضرت ابراہیم، عیسیٰ، داؤد اور محمد (علیہم السلام) کو کتاب عطا فرمائی تھی۔ دوسرے تمام انبیاء جن کا آیت بالا میں ذکر ہے ان کو جو وحی اللہ عزوجل کی جانب سے بھیجی گئی وہ ان چار صحف سماوی کی طرح متلو نہ تھی بلکہ ان کی حیثیت غیر متلو تھی۔

چونکہ اصطلاحاً وحی کے معنی ''موحی به'' (یعنی وہ احکام جو بذریعہ وحی نازل ہوتے ہیں) کے ہیں لہٰذا سورۃ النساء کی اس آیت کی روشنی میں وحی کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم:- وحی متلو جو مؤلف تالیفاً اور معجز النظام یعنی قرآن کریم ہے۔

دوسری قسم:- وہ وحی جو مروی منقول، غیر مؤلف، غیر معجز النظام اور غیر متلو ہے۔

وحی کی یہ قسم رسول ﷺ، جو ہمارے لئے اللہ عزوجل کی مراد و منشاء کے مبین تھے، سے مروی اخبار پر مبنی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (۳۵)

''تا کہ جو ارشادات لوگوں پر نازل ہوئے ہیں، آپ انہیں واضح کر دیں''

اور ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس دوسری قسم کی وحی کی اطاعت بھی پہلی قسم کی وحی (یعنی قرآن کریم) کی طرح بلا تمیز واجب کی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَأَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾(۳۶)

''اور خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔''

اور علامہ محمد شفیع صاحب ''معارف القرآن'' میں ''قرآن وسنت کی حقیقت'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں: ''اس سے، اس کلام کی حقیقت معلوم ہوگئی جو بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں۔ متلو (جو تلاوت کی جاتی ہے) غیر متلو (جو تلاوت نہیں کی جاتی) وحی متلو قرآن کا نام ہے جس کے معانی اور الفاظ دونوں اللہ کی جانب سے ہیں۔ اور غیر متلو حدیث رسول کا نام ہے جن کے الفاظ آنحضرت ﷺ کے ہیں۔ اور معانی اللہ کی طرف سے ہیں۔(۳۷)

وحی متلو: (قرآن)

وحی متلو سے قرآن کریم مراد ہے جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباسات سے واضح ہوتا ہے۔ یہ نبی ﷺ کی رسالت صادقہ کی زندہ دلیل ہے۔ اللہ کی نازل کردہ اس وحی میں تصرف کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴾(۳۸)

''یہ قرآن رب الکریم کا نازل کردہ ہے روح الامین اس کو لے کر اترے ہیں''

اس وحی کی یہ عظیم خصوصیت ہے کہ اس کی تلاوت حالت نماز اور خارج از نماز دونوں صورتوں میں عبادت اور باعث اجر وثواب ہے۔ اس کی روایت بالمعنی قطعاً جائز نہیں۔ وحی کی یہ قسم بہر اعتبار معجزہ ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾(۳۹)

''یعنی کہہ دیجئے کہ (اگر) تمام انسان اور جنات جمع ہو کر بھی قرآن کی مثل لانا چاہیں تو نہ لا سکیں گے (اگرچہ) وہ ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔''

وحی غیر متلو: (سنت وحدیث)

اس سے مراد وحی کا وہ حصہ ہے جو کتاب اللہ کا جزو نہ ہو اور نہ ہی جس کی تلاوت کی جاتی ہو اسے ہم سنن نبوی کہہ سکتے ہیں۔ سنن نبوی بھی وحی پر مبنی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾(۴۰)

''رسول اللہ ﷺ اپنی خواہش کے مطابق کچھ نہیں فرماتے۔ آپ کا ارشاد نری وحی ہوتی ہے جو آپ کی طرف بھیجی جاتی ہے۔''

اس حقیقت پر اور بھی بہت سی آیات دلالت کرتی ہیں چنانچہ اجماع امت سے جو چیز حاصل اور ثابت ہے وہ یہ ہے کہ سنت بھی وحی ہے۔ جو چیز قرآن اور سنت میں امتیاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن معجز متلو ہے اور سنت غیر معجز متلو ہے۔ ہم ذیل میں چند ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے سنت کا وحی منزل من اللہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۱) قرآن پاک میں ارشاد ہے:

﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ ﴾(۴۱)

''جو کھجوروں کے درخت کے تنے تم نے کاٹے یا ان کو جڑوں پر کھڑا رہنے دیا تو یہ چیز اللہ تعالیٰ کے ہی حکم (اور رضا)

کے مطابق ہے“
لیکن مدینہ منورہ میں بسنے والے یہودی قبیلہ بنونضیر کی بدعہدی کے نتیجہ میں کی جانے والی اس تادیبی کارروائی میں جس ”اذن الٰہی“ کا تذکرہ ہے وہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں ہے،
چنانچہ نبی اکرم ﷺ کے اس فیصلے کو اللہ نے اپنا ہی حکم قرار دیا ہے۔
امام مروزی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے: ”وأما السنن فكان يعلمه جبريل“ [۴۲] گویا کہ جبریل علیہ السلام نبی اکرم ﷺ کے پاس سنت بھی لے کر آتے تھے۔
۲) اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:
﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ [۴۳]
”پس جب زید کا اس سے جی بھر گیا تو ہم نے آپ سے اس کا نکاح کر دیا تاکہ مسلمانوں پر ان کے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں (کے ساتھ نکاح کرنے کے بارے) میں جب وہ ان سے (اپنی) حاجت (متعلق) نہ رکھیں (یعنی طلاق دے دیں) کچھ تنگی نہ رہے۔“
یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت زینب سے شادی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے کی تھی لیکن قرآن میں یہ اذن کہیں مذکور نہیں ہے البتہ مختلف احادیث میں بصراحت مذکور ہے کہ نبی ﷺ کی یہ شادی اللہ تعالیٰ کے اذن سے ہی ہوئی تھی۔

اب ذیل میں سنت نبوی کے وحی من عنداللہ ہونے کے بارے میں بعض احادیث وآثار ملاحظہ فرمائیں:
مقدام بن معدیکرب سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:
(ألا إني أوتيت القرآن و مثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله) [۴۴]
”آگاہ رہو مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کی مثل ایک اور چیز۔ عنقریب ایک سیر شکم آدمی مسند سے ٹیک لگائے یوں کہے گا کہ قرآن کا دامن تھامے رہو۔ جو چیز اس میں حلال ہو اس کو حلال سمجھو اور جو حرام ہو اسے حرام سمجھو لیکن خبردار رہو کہ جس چیز کو رسول اللہ ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہو وہ بھی اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ اشیاء کی مانند حرام ہے۔“
اس حدیث میں ”مثله معه“ کی تشریح کرتے ہوئے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں:
”معناه على وجهين: أحدهما أن يكون معناه أنه أوتى من الوحى الباطن غير المتلو مثل ما أعطى من الظاهر المتلو، ويحتمل أن يكون معناه أنه أوتى الكتاب وحيا يتلى، وأوتى من البيان أى أذن له أن يبين ما فى الكتاب ويعم ويخص وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس له فى الكتاب ذكر فيكون ذٰلك فى وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المتلو من القرآن“ [۴۵]
”حدیث کے مثل قرآن ہونے کی تشریح دو طرح کی جاسکتی ہے۔ اولاً جس طرح آپ ﷺ کو وحی متلو عطا ہوئی اسی طرح آپ ﷺ کو وحی غیر متلو بھی عطا کی گئی ہے۔ ثانیاً آپ ﷺ کو الکتاب بطور وحی دی گئی ہے۔ اس کے مثل آپ

کو بیان وشرح پر مشتمل وحی بھی عطا ہوئی ہے یعنی آپ ﷺ کو اجازت دی گئی ہے کہ آپ ﷺ قرآن کے عموم کو خاص اور خصوص کو عام قرار دیں، قرآن سے زائد احکام بیان فرمائیں اور جن امور کا قرآن میں ذکر نہیں ہے ان کو قانونی طور پر امت پر نافذ کریں۔''

شارح سنن ابی داؤد، علامہ شمس الحق عظیم آبادیؒ اور صاحب مرقاۃ، ملا علی قاری نے بھی "مثله معه" کی شرح میں تقریباً یہی بات تحریر فرمائی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"أی الوحی الباطن غیر المتلوأوتاویل الوحی الظاهر وبیانه بتعمیم وتخصیص وزیادة ونقص أو أحکاما ومواعظ و أمثالا تماثل القرآن فی وجوب العمل أو فی المقدار"(۴۶)

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں:

''مذکورہ صدر حدیث میں اس سنت نبوی کی مخالفت سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے جس پر آں ﷺ نے عمل فرمایا ہو مگر قرآن میں اس کا تذکرہ نہ ہو۔ خوارج اور شیعہ وغیرہ کے گمراہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وہ ظواہر قرآن سے وابستگی کا اظہار کرتے ہیں اور احادیث نبویہ کو ترک کرتے ہیں جن میں قرآن کریم کی شرح وتفسیر درج ہوتی ہے۔''(۴۷)

عبیداللہ بن ابی رافع اپنے والد سے اور وہ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"لا ألفین أحدکم متکئا علی أریکته یأتیه الأمر من أمری مما أمرت به أو نهیت عنه فیقول لا أدری ما وجدنا فی کتاب الله اتبعناه"(۴۸)

''میں تم میں سے کسی کو اس حال میں نہ پاؤں کہ وہ اپنی مسہری پر مسند نشین ہو اور اس کے پاس جب میرے احکام میں سے کوئی امر یا نہی پہنچے تو وہ کہہ دے کہ میں انہیں نہیں جانتا۔ ہم نے جو کتاب اللہ میں پایا ہے ہم صرف اسی کی اتباع کرتے ہیں۔''

شامی ثقہ تابعی حضرت حسان بن عطیہ سے بسند صحیح مروی ہے کہ:

"کان جبریل علیه السلام ینزل علی رسول الله ﷺ بالسنة کما ینزل علیه بالقرآن و یعلمه کما یعلمه القرآن"(۴۹)

''جبریل علیہ السلام، رسول اللہ ﷺ پر سنت لے کر اسی طرح نازل ہوتے تھے جس طرح کہ آپ ﷺ پر قرآن لے کر نازل ہوا کرتے تھے اور آپ ﷺ کو سنت بھی اسی طرح سکھاتے تھے جس طرح کہ قرآن سکھاتے تھے۔''

عامر بن سیاف کا قول ہے کہ میں نے امام اوزاعی کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

"إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حدیث فایاك أن تقول لغیره فانه کان مبلغا عن الله"(۵۰)

''اگر تیرے پاس رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث پہنچے تو تجھے چاہئے کہ اس کے خلاف یا اس کے علاوہ کچھ کہنے سے پرہیز کرے کیونکہ وہ حدیث دراصل اللہ تعالیٰ کی جانب سے مبلغ ہے۔''

امام شاطبی نے امام اوزاعی سے نقل کیا ہے کہ: ''رسول اللہ ﷺ پر وحی نازل ہوتی تھی اور جبریل علیہ السلام آپ کے پاس وہ سنت لے کر آتے تھے جو اس وحی کی تفسیر کر دیتی تھی۔''(۵۱)

امام مروزیؒ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ نے اپنے رب کی اجازت اور وحی کے ذریعہ ہی شرائع کو مشروع اور سنن کو مسنون بنایا ہے نہ کہ اپنی مرضی اور خواہش نفس کے مطابق، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خود اس بات کی شہادت یوں دی ہے:

﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ۝ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (۵۲)

''کہ تمہارے رفیق (محمد) نہ رستہ بھولے ہیں نہ بھٹکے، اور نہ خواہش نفس سے منہ سے بات نکالتے ہیں۔ یہ تو حکم خدا ہے جو (ان کی طرف) بھیجا جاتا ہے۔''

شیخ جمال الدین قاسمیؒ نے اپنی مشہور کتاب ''قواعد التحدیث'' میں جمہور محدثین کی اتباع میں ایک عنوان یوں قائم کیا ہے:

"ما روى أن الحديث من الوحی" (۵۳)

ابوالبقاء اپنی ''کلیات'' میں فرماتے ہیں:

''حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی جانب سے نازل کردہ وحی کی حیثیت سے قرآن و حدیث ایک ہی اور باہم وابستہ ہیں جس کی دلیل یہ آیت ہے: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ان دونوں چیزوں میں اگر کچھ فرق ہے تو وہ اس حیثیت سے ہے کہ حدیث کے برخلاف قرآن اعجاز وتحدی کے ساتھ نازل ہوا ہے، اس کے الفاظ لوح محفوظ میں لکھے ہوئے ہیں، جن میں تصرف کا حق اصلاً نہ جبریل علیہ السلام کو حاصل ہے اور نہ رسول اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کو، لیکن احادیث اس بات کی متحمل تھیں کہ جبریل علیہ السلام پر ان کے صرف معانی نازل ہوں، جنہیں یا تو وہ عبارت کی شکل میں رسول اللہ ﷺ کو بیان کردیں یا بذریعہ الھام آپ ﷺ تک پہنچا دیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ اپنی فصیح عبارت میں اس کو بیان فرما دیں۔'' (۵۴)

خلاصہ کلام یہ کہ استدلال اور اخذ مسائل کے وقت حدیث نبوی کا حکم بھی قرآن کریم کی طرح وحیٔ الٰہی کا ہی ہے کیونکہ اس کا علم بھی نبی ﷺ کو اسی طرح دیا گیا ہے جس طرح کہ قرآن کا لیکن اس کا ہرگز مطلب یہ نہیں ہے کہ جس طرح نماز میں قرآن پڑھا جاتا ہے اسی طرح حدیث بھی نماز میں پڑھی جاسکتی ہے۔

قرآنی لفظ ''الحکمۃ'' سے مراد

اللہ عزوجل نے قرآن کریم کے متعدد مقامات پر سنت رسول ﷺ کو "الحکمۃ" سے تعبیر کرتے ہوئے بمنزلہ القرآن بیان فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

(۱) ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ (۵۵)

''اے ہمارے رب! اس جماعت کے اندر انہی میں سے ایک رسول مبعوث فرما جو ان لوگوں کو تیری آیات پڑھ کر سنائے اور ان کو آسمانی کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کو پاک کردے۔''

(۲) ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ (۵۶)

''جس طرح تم لوگوں میں ہم نے ایک رسول کو تم ہی میں سے بھیجا جو تم کو ہماری آیات پڑھ کر سناتا ہے اور تمہاری صفائی کرتا ہے اور تم کو کتاب الٰہی اور حکمت کی باتیں بتاتا ہے اور تم کو ایسی باتوں کی تعلیم دیتا ہے جن کی تم کو خبر نہ تھی۔''

(۳) ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ﴾ (۵۷)

''اور اللہ تعالیٰ کی جو نعمتیں تمہارے اوپر ہیں، ان کو یاد کرو اور اس کتاب اور حکمت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم پر اس لئے نازل فرمائی ہے کہ تم کو ان کے ذریعہ سے نصیحت فرمائے۔''

(۴) ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيٰتِهٖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ (۵۸)

ترجمہ ''درحقیقت اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر احسان فرمایا جبکہ ان میں انہی کی جنس سے ایک ایسے رسول کو بھیجا کہ وہ ان لوگوں کو اللہ کی آیات پڑھ کر سناتا ہے اور ان لوگوں کی صفائی کرتا ہے اور انہیں کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور یہ لوگ اس سے قبل صریح غلطی میں تھے۔''

(۵) ﴿ وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (۵۹)

''اور اللہ تعالیٰ نے آپ پر کتاب اور حکمت نازل فرمائی اور آپ کو وہ باتیں بتلائیں جو آپ نہ جانتے تھے اور آپ پر اللہ تعالیٰ کا بڑا فضل ہے۔''

(۶) ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِن آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ (۶۰)

''اور تم ان آیات الٰہیہ اور علم حکمت کو یاد رکھو جن کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ بڑا راز دان اور پورا خبردار ہے۔''

(۷) ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهٖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُبِينٍ ﴾ (۶۱)

ترجمہ ''وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہی میں سے ایک رسول بھیجا جو ان کو اللہ کے آیات پڑھ کر سناتا ہے اور ان کو پاک کرتا ہے اور ان کو کتاب اللہ اور حکمت سکھلاتا ہے اور یہ لوگ پہلے سے کھلی گمراہی میں مبتلا تھے۔''

جمہور آئمہ لغت و مفسرین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ان تمام آیات میں ''الکتاب'' سے مراد کتاب اللہ یا قرآن کریم ہے

اور ''الحکمۃ'' سے مراد قرآن کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔ لغوی اعتبار سے ''الحکمۃ'' کئی معانی کے لئے بولا جاتا ہے مثلاً حق بات پر پہنچنا، عدل وانصاف، علم وحلم وغیرہ۔

راغب اصفہانیؒ لکھتے ہیں کہ:

"جب یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے بولا جاتا ہے تو اس کے معنی تمام اشیاء کی پوری معرفت اور مستحکم ایجاد کے ہوتے ہیں اور جب غیر اللہ کے لئے بولا جاتا ہے تو موجودات کی صحیح معرفت اور نیک اعمال کے لئے لئے جاتے ہیں"(۶۲)

پس لفظ "حکمت" عربی زبان میں کئی معانی کے لئے یعنی علم صحیح، نیک عمل، عدل وانصاف، قول صادق وغیرہ کے لئے بولا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں جہاں کہیں بھی ''الحکمۃ'' کا لفظ آیا ہے اس سے صرف رسول اللہ ﷺ کی سنت ہی مراد لینا درست نہیں ہے۔ البتہ جن آیات میں ''الکتاب'' کے ساتھ ''الحکمۃ'' کا ذکر بھی آیا ہے، مثلاً مندرجہ بالا تمام آیات میں، وہاں اس سے مراد شریعت کے وہ احکام اور دین کے وہ اسرار ہیں جن پر اللہ عزوجل نے اپنے نبی ﷺ کو مطلع فرمایا۔ چنانچہ امام شافعیؒ آیات مذکورہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فذكر الله الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سنة رسول الله ﷺ...... وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله(۶۳)

''یعنی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں جس کتاب کا ذکر فرمایا ہے وہ قرآن ہے اور جس حکمت کا ذکر فرمایا ہے وہ سنت رسول ہے یہ بات میں نے قرآن کے ان اہل علم حضرات سے کہ جنہیں میں پسند کرتا ہوں سنی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو کتاب وحکمت کی تعلیم فرما کر ان پر اپنے احسان کا ذکر فرمایا ہے۔ لہٰذا کسی کے لئے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہاں ''حکمت'' سے مراد سنت رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔''

امام ابن جریر طبریؒ اپنی شاہکار تفسیر میں بہت سے اہل علم حضرات کے اقوال نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"والصواب من القول عندنا في الحكمة أنها العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول ﷺ والمعرفة بها وما دلّ عليه ذُلك في نظائره"(۶۴)

''یعنی ہمارے نزدیک درست بات یہ ہے کہ حکمت سے مراد اللہ تعالیٰ کے ان احکام کا علم اور معرفت حاصل کرنا ہے جنہیں رسول اکرم ﷺ کے بیان کے سوا جاننا ناممکن ہے اور (اس حکمت سے مراد وہ چیز بھی ہے) جو ایسے نظائر میں سے ہو کہ اس پر بھی بیان رسول ﷺ سے دلالت ہوتی ہو۔''

امام ابن قیم الجوزیہؒ فرماتے ہیں:

"إن الله سبحانه وتعالىٰ أنزل على رسوله وحيين وأوجب على عباده الإيمان بهما والعمل بما فيهما وهما الكتاب والحكمة وقال تعالىٰ ﴿ وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ وقال تعالىٰ ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُم يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِم وَيُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ وقال تعالىٰ ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةَ ﴾ ...... والكتاب هو القرآن والحكمة هي السنة باتفاق السلف وما اخبر الرسول عن الله فهو في وجوب تصديقه والإيمان به كما أخبر به الرب تعالىٰ على لسان رسوله هذا أصل متفق

عليه بين أهل الإسلام لا ينكره إلامن ليس منهم وقد قال النبی ﷺ إنی أوتيت الكتاب و مثله معه"(٦٥)

''اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے رسول پر دوقسم کی وحی نازل کی اور دونوں پر ایمان لانا اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اس پر عمل کرنا واجب قرار دیا اور وہ دونوں قرآن اور حکمت ہیں (اس کے بعد علامہ نے اس دعویٰ کے ثبوت میں وہی قرآنی آیات درج کی ہیں جو اوپر پیش کی جاچکی ہیں جن میں کتاب وحکمت کی تنزیل وتعلیم کا ذکر اور ان کو یاد کرنے اور یاد رکھنے کا حکم ہے۔ ان آیات کو درج کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں:...... کتاب تو قرآن ہے اور حکمت سے باجماع سلف سنت مراد ہے۔ رسول ﷺ نے اللہ سے پاکر جو خبر دی اور اللہ نے رسول کی زبان سے جو خبر دی دونوں واجب التصدیق ہونے میں یکساں ہیں۔ یہ اہل اسلام کا بنیادی اور متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اس کا انکار وہی کرے گا جو ان میں سے نہیں ہے۔ خود نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ مجھے کتاب دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل ایک اور چیز بھی دی گئی ہے یعنی سنت۔''

اور جناب حبیب الرحمٰن اعظمی فرماتے ہیں:

''کتاب وسنت کے انہیں نصوص کی بناء پر تمام ائمہ وعلمائے سلف اس بات پر متفق ہیں کہ يعلمهم الكتاب والحكمة اور اس طرح کی دوسری آیات میں جو حکمۃ کا لفظ وارد ہوا ہے اس سے مراد سنت ہی ہے اور سنت بھی وحی الٰہی کی ایک قسم ہے۔''(٦٦)

مگر جناب امین احسن اصلاحی صاحب کے نزدیک ''حکمت'' قرآن کا ہی ایک جزو ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''حکمت کے متعلق ایک نہایت ہی اہم سوال یہ ہے کہ حکمت قرآن ہی کا ایک جزو ہے یا اس سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ کتاب الٰہی جس طرح آیات اللہ اور احکام پر مشتمل ہے اسی طرح حکمت پر بھی مشتمل ہے۔ لیکن ہمارا یہ دعویٰ ان لوگوں کے خیال کے خلاف پڑے گا جو حکمت سے حدیث یا بعض دوسرے علوم مراد لیتے ہیں اور چونکہ یہ مذہب بعض اکابر ملت، مثلاً امام شافعیؒ وغیرہ کا بھی ہے اس وجہ سے اس کو نظر انداز کرنا مشکل ہے۔''(٦٧)

پس معلوم ہوا کہ قرآن کریم میں جہاں جہاں بھی ''الکتاب'' کے ساتھ لفظ ''الحکمۃ'' مذکور ہے اس کا اطلاق نہ ''الکتاب'' پر ممکن ہے اور نہ ''الکتاب'' کا ''الحکمۃ'' پر، لہذا ''الکتاب'' سے مراد بلا شبہ قرآن ہے جو کہ معجزہ الٰہی کلام ہے اور ''الحکمۃ'' سے مراد وہ سنت نبوی ہے جو انسان میں معرفت حقائق اور فکر وعمل کی صحیح راہ کی تعیین کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، والله أعلم۔

قرآن وسنت کا باہمی تعلق

قرآن وسنت شریعت کے دو بنیادی مآخذ ہیں۔ دین کی اساس انہی دو چیزوں پر قائم ہے۔ اگرچہ حکم الٰہی ہونے کے اعتبار سے دونوں بجائے خود ایک ہی شئے ہیں لیکن کیفیت و حالت کے اعتبار سے یہ دو جدا شئے ہیں، مگر اس کے باوجود ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا ہے، دونوں چیزیں دین کے قیام کے لئے یکساں طور پر ضروری اور اہم ہیں، ان کے درمیان روح اور قالب جیسا تعلق ہے۔ افادات فراہی کے ترجمان جناب خالد مسعود صاحب اپنے ایک مضمون ''احکام رسول کا قرآن مجید سے استنباط'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''یہ ایک مسلمہ امر ہے جس میں کوئی مسلمان شک نہیں کرسکتا کہ نبی ﷺ کے ارشادات شریعت کے احکام کی ایک مستقل بنیاد ہیں، خواہ یہ قرآن سے مستنبط ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ حضور ﷺ کے دیئے ہوئے احکام کتاب الٰہی ہی سے مستنبط ہوتے تھے جیسا کہ متعدد احکام کے ضمن میں خود آپ نے تصریح فرمائی اور قرآن میں بھی اس پر نصوص موجود ہیں الخ'' (۶۸)

عبدالفتاح ابوغدۃ فرماتے ہیں:

"السنة والكتاب توأمان لا ينفكان، ولا يتم التشريع إلا بهما جميعا، والسنة مبينة لكتاب وشارقة له، وموضحة لمعانيه ومفسرة لمبهمه" (۶۹)

''کتاب وسنت ایسے جڑواں ہیں کہ الگ نہیں ہوسکتے جبکہ شریعت ان دونوں ہی ساتھ مکمل ہوتی ہے۔ سنت کتاب اللہ کی تبیین وتشریح کرنے والی، اس کی مرادوں کو کھولنے والی اور اسکے مبہمات (مجمل اور مشکل) کی تفسیر کرنے والی ہے۔''

پس ضروری ہوا کہ قرآن و حدیث دونوں کو دستور العمل اور حرز جان بنایا جائے، کیونکہ ان دونوں میں وہی نسبت ہے جو غذا اور پانی کی جسم سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید ایک متن ہے جس میں بہت سے احکام اجمال و اختصار کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، حدیث ان کی شرح و تفصیل بیان کرتی ہے۔

چنانچہ امام شاطبی الغرناطیؒ (۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

"فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب" (۷۰)

''گویا سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے بمنزلہ تفسیر وشرح کے ہے۔''

بغیر احادیث کے ان مجمل احکام قرآن کو سمجھنا اور ان آیات کا موقع و محل پہچاننا ایسا دشوار ہے جیسے بغیر پانی کے تشنگی کا فرو ہونا یا بغیر بحری جہاز کے سمندر کا پار کر جانا۔ شیخ عبدالجبار عمرپوریؒ نے قرآن وسنت کے اس تعلق کو کس عمدہ پیرایہ میں بیان کیا ہے:

''دل کی کوئی بات بغیر زبان کے ظاہر نہیں ہوسکتی اور زبان بغیر دل کے اشارہ وارادہ کے حرکت نہیں کرسکتی، یہی کیفیت قرآن و حدیث کی ہے۔ قرآن تمام جہاں میں ایسا ہے جیسے انسان کے اندر دل اور حدیث ایسی ہے جیسے منہ میں زبان۔ قرآن قانون و قاعدہ کلی مقرر کرنے والا اور حدیث اس کی شرح و تفصیل کرنے والی اور اس کی جزئیات و فروعات کو کھولنے والی ہے۔'' (۷۱)

قرآن وسنت کے اس تعلق کو مزید واضح کرنے کے لئے ذیل میں ہم اس کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کریں گے:

قرآن وسنت میں سے کسی ایک چیز پر اکتفاء کرنا:

چونکہ اسلامی شریعت صرف قرآن کریم کا نام نہیں بلکہ اس سے قرآن اور اس کا بیان دونوں مراد ہیں لہذا اگر قرآن کی تشریعی حیثیت تسلیم کی جاتی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کے بیان، شرح وتفسیر کی مشروعیت سے انکار کیا جائے۔ جاننا چاہیئے کہ قرآن کے اسی بیان، شرح وتفسیر کا نام ہی ''سنت نبوی'' ہے۔ پس قرآن وسنت میں سے صرف قرآن یا صرف سنت کو ہی قابل عمل یا دین کے لئے کافی سمجھنا صریح گمراہی ہے، کیونکہ قرآن وسنت دونوں میں ایک دوسرے کی پابندی کا تاکیدی حکم وارد ہے، ارشاد ہوتا ہے:

﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾ (۷۲)

''جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله" (۷۳)

''جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔''

امام بیہقیؒ نے ''المدخل الکبیر'' میں حبیب بن ابی فضالہ المکی کی روایت نقل کرتے ہوئے یہ صراحت فرمائی ہے کہ:

''حضرت عمران بن حصینؓ نے شفاعت کی حدیث بیان کی تو کسی قوم کے ایک شخص نے عرض کیا: اے ابونجید! آپ ہم سے بہت سی ایسی احادیث بیان کرتے ہیں جن کی کوئی اصل ہمیں قرآن میں نظر نہیں آتی؟ یہ سن کر حضرت عمرانؓ غضبناک ہوگئے اور کہنے لگے: کیا تو نے قرآن پڑھا ہے؟ معترض نے عرض کیا: ہاں پڑھا ہے۔ حضرت عمرانؓ نے پوچھا: کیا تم قرآن میں عشاء کی نماز چار رکعت، صبح کی نماز دو رکعت، ظہر کی چار رکعت اور عصر کی چار رکعت پڑھنے کا ثبوت پاتے ہو؟ معترض نے عرض کیا: نہیں۔ حضرت عمرانؓ نے پوچھا: تم لوگوں نے ان کو کہاں سے سیکھا ہے؟ کیا تم لوگوں نے ان کو ہم سے اور ہم نے رسول اللہ ﷺ سے نہیں سیکھا؟ پھر دریافت فرمایا: کیا تم قرآن میں ہر چالیس بکری پر ایک بکری زکوٰۃ دینے کا حکم پاتے ہو؟ نیز اس میں اونٹ اور درہموں کے نصاب کا ذکر دکھا سکتے ہو؟ معترض کا جواب تھا: نہیں۔ حضرت عمرانؓ کہنے لگے: تو پھر کن لوگوں سے اور کہاں سے تم نے ادائیگی زکوٰۃ کے نصاب اور طریقے کو سیکھا؟ کیا تم لوگوں نے ہم سے اور ہم نے رسول اللہ ﷺ سے یہ چیزیں نہیں سیکھیں؟ پھر کہنے لگے: قرآن میں ﴿ولیطوفوا بالبیت العتیق﴾ (۷۴) (بیت الحرام کا طواف کرو) وارد ہوا ہے تو کیا تمہیں قرآن میں سات مرتبہ طواف کرنے کا حکم نظر آتا ہے؟ اور مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعت پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے؟ کیا تم قرآن میں لا جلب ولا جنب ولا شغار فی الاسلام کے سلسلے میں کوئی ذکر پاتے ہو؟ کیا تم نے نہیں سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے:

﴿ وَمَا آتٰكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (۷۵)

''سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو۔ اور جس سے منع کریں اس سے باز رہو''

پھر حضرت عمرانؓ نے فرمایا کہ: ''ہم نے رسول اللہ ﷺ سے بہت ساری چیزوں کو سیکھا ہے جس کا تمہیں کوئی علم نہیں ہے۔'' (۷۶)

امام ابن حجر عسقلانیؒ اس واقعہ کا تذکرہ کرنے کے بعد مزید فرماتے ہیں کہ:

''حضرت عمران بن حصینؓ کی یہ گفتگو سن کر اس شخص نے اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا تھا: "أحییتنی

احياك الله" یعنی آپ نے (یہ بصیرت افروز بات کہہ کر) مجھے حیات نو (اور روشنی) عطا کی ہے، اللہ تعالیٰ آپ کو حیات دراز عطا فرمائے۔"(۷۷)

علامہ طحاویؒ فرماتے ہیں:

"دینی اصول کے سلسلہ میں وہ شخص کیسے کچھ کہہ سکتا ہے جس نے دین کو کتاب وسنت کی بجائے لوگوں کے اقوال سے سیکھا ہو؟ اگر یہ شخص یہ گمان کرے کہ وہ دین کتاب اللہ سے لے رہا ہے اور وہ اس کی تفسیر، حدیث رسول اللہ سے نہیں لیتا اور نہ اس پر غور کرتا ہے اور نہ بسند صحیح ہم تک پہنچنے والے صحابہ وتابعین کے اقوال پر نظر رکھتا ہے (تو اسے جان لینا چاہئے کہ) ان راویوں نے ہم تک صرف قرآن کے الفاظ ہی کو نہیں پہنچایا بلکہ اس کے معانی ومطالب کو بھی پہنچایا ہے۔ وہ لوگ قرآن کو بچوں کی طرح نہیں سیکھتے تھے بلکہ اس کے مفہوم کو بھی سمجھتے تھے۔ اگر کوئی شخص ان کا راستہ اختیار نہ کرے تو پھر اپنی رائے سے ہی بولے گا، اور جو اپنی رائے سے بولے اور اپنے گمان کو ہی دین سمجھے اور دین کو قرآن و سنت سے نہ سیکھے وہ گنہگار ہے، خواہ اس کی بات درست ہی ہو۔ اور جو دین کو کتاب اللہ اور سنت رسول سے سیکھے، اگر وہ غلطی بھی کرے تو ماجور ہوگا اور اگر صواب کو پالے تو دوہرا اجر پائے گا۔"(۷۸)

کتاب اللہ پر سنت کے قاضی ہونے کا مطلب:

"علمائے سلف میں اس بات کا زبردست احساس پایا جاتا تھا کہ حدیث نبوی قرآن کے اصول و مبادی کی مفسر و ترجمان کی حیثیت رکھتی ہے۔ خواہ یہ تشریح وتوضیح جیسے بھی ممکن ہو۔ اس کے پیش نظر بعض علماء اس بات کے قائل تھے کہ حدیث نبوی قاضی علی الکتاب ہے۔"(۷۹)

اور اوزاعیؒ کے استاذ، مشہور محدث امام یحییٰ بن ابی کثیرؒ نے بھی اصول قرآنیہ کی توضیح میں سنت کے اہم کردار کو مدنظر رکھتے ہوئے فرمایا تھا:

"السنة قاضية على الكتاب، ليس الكتاب قاضيا على السنة"(۸۰)

"سنت (احکام) قرآن کا فیصلہ کرنے والی ہے، قرآن سنت کا فیصلہ کرنے والا نہیں ہے۔"

(کیونکہ قرآن میں جو اختصار پایا جاتا ہے سنت میں اس کی تفصیل موجود ہے)

سنت کی اسی ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر امام اوزاعیؒ نے امام مکحول سے نقل کیا ہے:

"الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب"(۸۱)

"(امت کے لئے) اللہ کی کتاب اسوۂ رسول ﷺ کی بہ نسبت اس سے بھی زیادہ محتاج ہے جتنی اسوۂ کو اللہ کی کتاب کی ضرورت ہے۔"

بعض لوگ امام اوزاعی ومکحول رحمہما اللہ کے اس قول سے وحشت کھاتے ہیں حالانکہ بقول حافظ ابن عبدالبرؒ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ سنت، محتملات قرآن کا فیصلہ بلکہ ان کی تعیین کرتی ہے اور قرآن کی مراد ومنشاء کو بیان کرتی ہے۔ اس کی مدد کے بغیر کتاب اللہ کے اصل مقصد ومطلب کو سمجھنا محال ہے۔ آں رحمہ اللہ کے الفاظ میں اس قول کا مطلب یہ ہے: "يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه"(۸۲)

یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کتاب اللہ کے احکام فیصلے اسوۂ رسول ﷺ کی روشنی میں کئے جائیں تاکہ ان سے مراد کھل کر سامنے آ جائے۔

اور نواب صدیق حسن خان بھوپالیؒ فرماتے ہیں:

''کتاب اللہ کا بیان سنت سے طلب کرنا چاہئے۔ اس مجمل کے مبین رسول اللہ ﷺ ہیں، اسی لئے بعض اہل علم کا قول ہے کہ جب قرآن کریم اور حدیث میں بظاہر تعارض واقع ہو تو حدیث کو مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ سورۃ النحل کی آیت ۴۴ دلالت کرتی ہے کہ قرآن مجمل ہے اور حدیث مبین، اور مبین چیز مجمل پر مقدم ہوتی ہے۔ الخ''(۸۳)

جناب امین احسن اصلاحیؒ امام یحییٰ بن ابی کثیر کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی تفسیر ''تدبر قرآن'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''جو لوگ احادیث و آثار کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ ان کو خود قرآن پر بھی حاکم بنا دیتے ہیں، وہ نہ تو قرآن کا درجہ پہچانتے ہیں، نہ حدیث کا۔ برعکس اس کے جو لوگ احادیث و آثار کو سرے سے حجت ہی نہیں مانتے وہ اپنے آپ کو اس روشنی ہی سے محروم کر لیتے ہیں جو قرآن کے بعد سب سے زیادہ قیمتی روشنی ہے۔''(۸۴)

یہی بات آں محترم ایک اور مقام پر یوں فرماتے ہیں:

''جو لوگ احادیث و آثار کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ ان کو خود قرآن پر حاکم بنا دیتے ہیں، وہ درحقیقت قرآن کو بھی نقصان پہنچاتے ہیں اور احادیث کی بھی کوئی شان نہیں بڑھاتے۔ اس کے برعکس جو لوگ احادیث کا سرے سے انکار کر دیتے ہیں وہ اس روشنی ہی سے محروم ہو جاتے ہیں جو قرآن مجید کے بہت سے اجمالات کے کھولنے میں سب سے زیادہ مددگار ہو سکتی ہے۔''(۸۵)

محترم اصلاحی صاحب نے اپنی زیر تبصرہ کتاب ''مبادئ تدبر حدیث'' میں بھی امام یحییٰ کے اس قول پر اپنی برہمی کا اظہار فرمایا ہے۔

اگر بغور دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ احادیث کو قرآن پر قاضی کہہ دینے سے بعض لوگوں نے یہ غلط مطلب سمجھ لیا ہے کہ گویا قرآن احادیث کی عدالت کے کسی کٹہرے میں ایک بے بس و لاچار مجرم کی حیثیت سے کھڑا ہے اور حدیث کو بحیثیت قاضی اس کی قسمت کا فیصلہ کرنا ہے۔ اگر فیصلہ اس مجرم کے حق میں ہوا تو اس کو قبول کیا جائے گا، اور اگر اس کے خلاف ہوا تو اس کو رد کر دیا جائے گا۔

حالانکہ امام یحییٰ بن ابی کثیرؒ، امام مکحولؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے ہمعصر یا بعد میں آنے والے جتنے بھی مشہور ائمہ حدیث گزرے ہیں ان میں سے کسی سے بھی ان حضرات کے اقوال پر اعتراض منقول نہیں ہے۔ محدثین میں سے صرف امام احمد بن حنبلؒ کے دو متضاد اقوال میں سے ایک قول کے مطابق بھی یہ مقولہ ''منکر'' نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ''جسارت'' کے ضمرہ میں آتا ہے۔ آں رحمہ اللہ کے علاوہ باقی تمام محدثین نے تو ان اقوال کی صداقت پر اس قدر اعتماد کیا ہے کہ بعض نے اپنی کتب میں مستقل ابواب ہی اس عنوان سے قائم کئے ہیں: "باب السنة قاضية على كتاب الله"(۸۶)

ہمارے نزدیک مقولہ: "السنة قاضية على الكتاب ، ليس الكتاب قاضيا على السنة" کی صحیح تعبیر یہ ہے کہ کتاب اللہ کی بعض آیات دو یا دو سے زیادہ اُمور و مطالب کی محتمل ہوتی ہیں، لیکن سنت ایسی تمام آیات کے جملہ محتملات میں سے کسی ایک محتمل کی تعبیر کر کے اس آیت کا مقصد و مطلب متعین کرتی ہے۔ اس چیز پر استدلال عموماً

ان احادیث سے کیا جاتا ہے جن سے ظواہر قرآن کے خلاف مطلق کو مقید اور عام کو خاص کیا جاتا ہے۔ظواہر کتاب کے مقتضی کو یوں ترک کر کے سنت کی طرف رجوع کرنے سے کتاب اللہ پر سنت کی تقدیم لازم نہیں آتی بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو چیز سنت میں معتبر ہے وہی کتاب اللہ کی بھی اصل منشاء و مراد ہے۔ پس اس قول کا اصل محرک اصول قرآنیہ کی توضیح میں سنت کا عظیم اثر و کردار ٹھہرا۔ ذیل میں ہم اس قول کے صحیح مطلب و منشاء کی وضاحت کے لئے چند مثالیں پیش کرتے ہیں:

ارشاد الٰہی ہے: 'وأقیموا الصلوٰۃ'' یعنی ''نماز قائم کرو'' لیکن ''صلوٰۃ'' کے معنی کی تعیین میں اختلاف رائے ہوسکتا ہے کوئی شخص کہے گا کہ ''صلوٰۃ'' کے معنی دعاء تسبیح کے ہیں، کوئی درود و رحمت بیان کرے گا۔ محمد احمد بٹلا جیسا کوئی شخص اس کے معنی ''پریڈ'' بھی بیان کرسکتا ہے۔ کوئی تجدد پسند شخص اسے نظام ربوبیت یا اشتراکیت سے تعبیر کرے گا جیسا کہ لاہور کے ایک شخص نے بیان کیا تھا: کوئی ''صلوٰۃ'' سے مراد محض کولہوں کو ہلانا بتائے گا، اور کوئی شخص یہ کہے گا کہ ''صلوٰۃ'' کے صحیح معنی وہ کیفیت اعمال ہے جو نبی ﷺ نے حکماً و عملاً یوں ظاہر فرمائی ہے: "صلوا کما رایتمونی أصلی" (۸۷) اور مسلمانوں کے ہر طبقہ میں نسلاً بعد نسل معروف، مشہود اور معمول بہ ہے۔

اسی طرح قرآن کی آیت: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (۸۸) یعنی ''چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورتوں کے ہاتھ کاٹ دو۔'' اگر اس آیت کی تفسیر میں کوئی شخص یہ کہے کہ یہاں ہاتھ کاٹ دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو جرأت نہ ہونے دو کہ وہ چوری کرسکیں ان کے تمام وسائل ختم کردو، جو امراء اور بااثر لوگ ان کے دست و بازو اور پناہ دہندہ بنے ہوئے ہوں انہیں ان سے جدا کردو اور آیت کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ فی الواقع ان کے ہاتھ ان کے تن سے جدا کردو۔ تو ظاہر ہے کہ یہ تفسیر قرآن کریم کی صحیح ترجمانی نہ ہوگی کیونکہ حدیث میں ان آیات کی عملی تفسیر اور واضح احکام موجود ہیں، لہٰذا قارئین کرام بخوبی اندازہ کرسکتے ہیں کہ اگر ہر شخص کو قرآن کے ان الفاظ کی من مانی تاویلات کرنے کی چھوٹ دے دی جائے تو قرآن اختلافات کا ایک ناقابل فہم اور ناقابل حل معمہ بن کر رہ جائے گا۔

ظاہر ہے کہ ان تمام اختلافات کے حل کی نہایت مؤثر اور ممکن صورت صرف یہ ہوسکتی ہے کہ ان تمام معانی میں سے صرف اس معنی کو ہی درست مانا جائے جو خود نبی ﷺ نے بیان فرمائے ہیں۔ پس جب اس بارے میں آں ﷺ کا قول وفعل فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے تو اس سے یہی نتیجہ اور مفہوم نکالا جاسکتا ہے کہ آپ ﷺ کا قول وفعل ہی (جو کہ سنت اور احادیث کے نام سے معروف ہے) اس بارے میں فیصلہ کن یا قاضی یا حاکم کی حیثیت رکھتا ہے کہ قرآن کی کسی آیت کے کون سے معنی صحیح اور منشاء الٰہی کے مطابق ہیں ...... یہ ہے اس مقولہ ''کہ احادیث قرآن پر قاضی ہیں'' کا اصل مفہوم، جس سے نہ قرآن کا ملزم ہونا لازم آتا ہے اور نہ ہی کلام اللہ کی تحقیر و استخفاف کی گنجائش باقی رہتی ہے۔

خلیفہ دوم حضرت عمر بن الخطابؓ فرمایا کرتے تھے:

"سیأتی قوم یجاد لونکم بشبهات القرآن، فخذوهم بالسنن فإن اصحاب السنن أعلم بکتاب الله" (۸۹)

''عنقریب تمہارے پاس ایک جماعت آئے گی جو قرآنی شبہات کو لے کر تم سے جھگڑا کرے گی۔ تم ان کا مواخذہ سنن نبویہ سے کرنا کیونکہ سنن نبویہ کا علم رکھنے والے ہی کتاب اللہ کے مفہوم کو زیادہ جاننے والے ہیں۔''

یعنی آپ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بھی قرآنی شبہات میں جدال کی صورت پیش آ جانے پر سنت نبوی کا درجہ قاضی کا تھا، اسی طرح ایک مرتبہ کسی شخص نے تابعی جلیل مطرف بن عبداللہ الشخیرؒ (۹۰) سے کہا: "لاتحدثونا إلا بالقرآن" یعنی ''ہمیں قرآن کے سوا اور کچھ نہ سنایا کرو'' تو آپؒ نے فرمایا:

"والله ما نريد بالقرآن بدلا ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا يريد رسول الله ﷺ "(۹۱)

''قسم اللہ تعالیٰ کی ہم قرآن کا بدل تلاش نہیں کرتے، ہم صرف یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ہم میں سے قرآن کے ان مطالب کا سب سے بڑھ کر عالم کون ہے جو رسول اللہ ﷺ کی مراد تھی۔''

ان تمام اقوال سے اصول قرآنیہ کی توضیح میں سنت کے عظیم الشان کردار اور اس کی اہمیت وضرورت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد خواہ کسی حکم قرآن کی تشریح میں ہو یا اس کے اجمال کی تفصیل اور وضاحت میں بہرصورت اسے قاضی و ناطق سمجھا جائے گا۔ پس امام یحییٰ بن ابی کثیر، مکحول اور اوزاعی رحمہم اللہ کے مذکورہ بالا اقوال سے ان کی جو مراد سمجھ میں آتی ہے وہ دراصل لوگوں کو ایک طرح کی تنبیہ ہے کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب ''اعلم الخلق'' رسول اللہ سے بہتر کون جانتا تھا؟ نیز جو کچھ آپ ﷺ ارشاد فرماتے تھے وہ نری وحی ہوتا تھا لہٰذا قرآن کریم کی کسی آیت کے متعلق خود کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے ہمیں دیکھ لینا چاہئے کہ رسول امین ﷺ نے اس بارے میں کیا فیصلہ فرمایا ہے؟ بلاشبہ آپ ﷺ کا ہر ارشاد لائق ترجیح ہے۔ خود اللہ عزوجل نے قرآن کریم میں یہ حکم فرمایا ہے کہ ہر معاملہ میں حدیثِ رسول اللہ ﷺ سے ہی فیصلہ کروایا جائے۔ اہل علم حضرات میں سے کسی نے بھی اس بارے میں اختلاف رائے نہیں کیا ہے کہ سنت کے کسی فیصلہ اور حکم پر عمل کرنا اصلاً قرآن کریم کے ہی حکم پر عمل کرنا ہے اور کیوں نہ ہو جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول ﷺ کو امام و رہبر اور سرچشمہ ہدایت بتایا، ان کی سنت کو "قدوة" اور "هدى النبي" صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ''اسوۂ حسنہ'' قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود قرآن سنت کے وجوب عمل پر دلالت کرتا ہے۔

کیا اصول شریعت میں حدیث وسنت کی ثانوی حیثیت ہے:؟

بعض علماء کا حدیث کے بارے میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ قرآن کو اصل اور حدیث کو ایک فرع کی حیثیت دیتے ہیں۔ جیسا کہ جناب حمید الدین فراہی ''مقدمہ نظام القرآن'' میں تفسیر کے خبری مآخذ کے تحت لکھتے ہیں:

''اصل واساس کی حیثیت قرآن کو حاصل ہے اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ باقی فرع کی حیثیت سے تین ہیں۔ اول وہ احادیث نبویہ جن کو علمائے امت نے پایا، دوم قوموں کے وہ ثابت شدہ احوال جن پر امت نے اتفاق کیا، سوم گذشتہ انبیاء کے صحیفوں میں جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے۔ اگر ان تینوں میں ظن اور شبہ کو دخل نہ ہوتا تو ہم ان کو فرع کے درجہ میں نہ رکھتے بلکہ سب کی حیثیت اصل کی قرار پاتی۔''(۹۲)

فراہی مکتب فکر کے ترجمان جناب خالد مسعود اپنے مضمون ''حدیث وسنت کی تحقیق کا فراہی منہاج'' کے زیر عنوان تحریر فرماتے ہیں:

''اس سے معلوم ہوا کہ ارشادات نبویہ کو دین وشریعت کی بنیاد ماننے اور سنت کی تشریعی حیثیت کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ مولانا فراہیؒ روایت حدیث کو یہ حیثیت دینے کو اس لئے تیار نہیں کہ روایت میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اور اس طرح اس میں وہم وظن کو دخل ہو جاتا ہے۔''(۹۳)

علمائے اہلحدیث میں سے ڈاکٹر محمد لقمان سلفی فرماتے ہیں:

''بے شک شرعی احکام کے استنباط کے لئے احتجاج اور رجوع کے اعتبار سے سنت قرآن سے دوسرے درجہ میں ہے۔ (کیونکہ کوئی مجتہد کسی واقعہ کے متعلق بحث وتمحیص میں سنت کی طرف اس وقت تک رجوع نہیں کرتا جب تک کہ مطلوبہ حکم کی معرفت قرآن میں نہ پائی جاتی ہو)''(۹۴)

اس بارے میں اور بھی بہت سے لائق احترام علماء کے اقتباسات پیش کئے جاسکتے ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ سنت قرآن کی بیان وتفسیر ہونے کی بناء پر بلحاظ اعتبار قرآن سے فروتر ہوئی۔ لیکن یہ دعویٰ درست نہیں ہے کیونکہ محققن علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیان ومبین مساوی المرتبت ہوتے ہیں بلکہ بعض اوقات مبین چیز مجمل پر مقدم ہوتی ہے۔ ذیل میں ہم اپنے مؤقف کی تائید میں چند شواہد پیش کریں گے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

(۱) ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾(۹۵)

یعنی ''وہ (رسول) اپنی خواہش سے نہیں کہتے بلکہ آپ کا ارشاد نری وحی ہوتا ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے۔''

(۲) ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾(۹۶)

یعنی ''جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

(۳) ﴿ وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾(۹۷)

یعنی ''اور جو کچھ بھی رسول تمہیں دیں اسے لے لو اور جس چیز سے روک دیں اس سے رک جاؤ''

(۴) ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً * أُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا * وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾(۹۸)

یعنی ''جو لوگ کفر کرتے ہیں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں کے ساتھ اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں کے مابین فرق رکھیں اور کہتے ہیں کہ ہم کچھ پر تو ایمان لاتے ہیں اور کچھ کے منکر ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ بین بین ایک راہ اخذ کریں۔ ایسے لوگ یقیناً کافر ہیں اور کافروں کے لئے ہم نے اہانت آمیز عذاب تیار کر رکھا ہے۔ اور جو لوگ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کے سب رسولوں پر بھی اور ان میں سے کسی میں فرق نہیں کرتے ان لوگوں کو اللہ ضرور ان کے اجر دے گا اور اللہ بڑا مغفرت کرنے والا اور بڑا رحمت والا ہے۔''

اس آیت میں جس تفریق کو قطعی کفر کہا گیا ہے وہ تفریق فی الاطاعت ہی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: (ترکت فیکم أمرین لن تضلوا ما تمسکتم بهما: کتاب الله وسنتی ولن یتفرقا حتی یردا علی الحوض)(۹۹)

یعنی ''میں نے تم میں دو چیزیں چھوڑی ہیں جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رہو گے گمراہ نہ ہو گے، کتاب

اللہ اور میری سنت۔ اور یہ دونوں چیزیں علیحدہ نہ ہوں گی تا آں کہ حوض پر وارد ہوں۔''

تمام صحابہ کرامؓ عہد رسالت میں اور آں ﷺ کی وفات کے بعد بھی قرآن کریم اور آپ ﷺ کے ارشاد کے مابین کسی قسم کی کوئی تفریق نہیں کرتے تھے۔ اس عہد بابرکت میں ایسی ایک بھی مثال نہیں ملتی جب کہ نبی ﷺ نے کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیا ہو یا کسی چیز کا حکم دیا یا کسی کام سے منع فرمایا ہو تو صحابہ میں سے کسی نے بھی رسول اللہ ﷺ سے قرآن سے اس کی دلیل طلب کی ہو۔ وہ لوگ تو اتباع وتسلیم کا اعلیٰ ترین پیکر ونمونہ تھے۔ صحابہ کرامؓ کے بعد تمام تابعین اور محققین علمائے سلف وخلف کا بھی یہی مؤقف رہا ہے، اس کی بے شمار مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں لیکن ہم بخوف طوالت یہاں صرف مندرجہ ذیل چند مثالیں ہی پیش کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں:

حضرت عمرؓ کا قول ہے:

"تعلموا الفرائض والسنة كما تتعلمون القرآن" (۱۰۰)

یعنی ''فرائض (احکام وراثت) اور سنت رسول اس طرح سیکھو جس طرح قرآن مجید کو سیکھتے ہو۔''

مروی ہے کہ مشہور تابعی حضرت عبدالرحمٰن بن یزید النخعی الکوفیؒ (۸۳ھ) نے موسم حج میں ایک شخص کو حالت احرام میں سلے ہوئے کپڑے پہنے دیکھا تو اس کے پاس جا کر سلا ہوا لباس اتارنے اور لباس احرام کے لئے سنت نبوی کو اپنانے کا مشورہ دیا۔ اس شخص نے حضرت عبدالرحمٰن سے کہا آپ میرے اس لباس کے بارے میں جو اختلاف کر رہے ہیں اس کی تائید میں کتاب اللہ کی کوئی آیت پیش کریں (کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے) یہ سن کر عبدالرحمٰن نے اس کو یہ آیت پڑھ کر سنائی: ﴿وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (۱۰۱)

محمد مصطفیٰ الاعظمی قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی وضاحت اس آیت کی روشنی میں یوں بیان کرتے ہیں:

"وتشير هذه الآية الكريمة إلى تلقي الشريعة من مصدر واحد ...... سواء أكان ذٰلك قرآنا أو سنة وكلاهما من وحي الله سبحانه وتعالىٰ" (۱۰۲)

''یہ آیت اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شریعت کو ایک ہی مصدر سے لیا جائے خواہ وہ قرآن ہو یا سنت کیونکہ وہ دونوں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے وحی ہیں۔''

اب اس ضمن میں کچھ علماء ومحققین کی آراء بھی ملاحظہ فرمائیں:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره فلا يجوز أن يقال، يقول فرض، إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله" (۱۰۳)

یعنی ''سنت کتاب اللہ کے ساتھ مقرون ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اطاعت رسول کو فرض قرار دیا ہے اور آپ ﷺ کے حکم کی اتباع کو انسانوں پر حتمی قرار دیا ہے، پس کسی کے لئے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے صرف کتاب اللہ کو فرض کیا پھر اس کے بعد اپنے رسول کی سنت کو۔''

اس کی وضاحت آپ نے کتاب 'الام' میں یوں کی ہے:

"إنه أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه ثم أثبت فرض ما فرض رسول الله

ﷺ فی کتابه بقوله عزوجل ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾"(۱۰۴)

''اللہ تعالیٰ نے ایک حکم اپنی کتاب میں فرض کیا، اس کی تبیین نبی کی زبان سے کروائی، پھر اس تبیین کوفرض قرار دے دیا جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا قول ہے: ''جو حکم تمہیں رسول دیتے ہیں، اس کو لے لو، اور جس سے منع کرتے ہیں، اس سے رک جاؤ''

امام خطیب بغدادیؒ نے اپنی کتاب ''الکفایۃ فی علم الروایۃ'' میں وجوب عمل اور لزوم تکلیف کے باب میں کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کو متساوی الحکم قرار دیتے ہوئے ایک عنوان یوں قائم فرمایا ہے: "باب ماجاء فی التسوية بين حكم كتاب الله تعالىٰ وحكم سنة رسول الله ﷺ فی وجوب العمل ولزوم التكليف"(۱۰۵)

محی السنہ علامہ نواب صدیق حسن خاں بھوپالیؒ اپنی کتاب ''فوائد الفوائد'' میں دیلمیؒ کی ایک مرفوع حدیث (القرآن صعب مستصعب على من كره وهو الحكم فمن استمسك بحديثي وفهمه وحفظه جاء مع القرآن) کے متعلق فرماتے ہیں:

''اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ حدیث اور قرآن کی مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک ہی جیسی چیز ہیں۔ جس نے قرآن یا میری حدیث سے اعراض کیا وہ دنیا وآخرت دونوں کے خسارہ میں ہے۔ میں اپنی امت کو حکم دیتا ہوں کہ میرے قول کو پکڑیں، میرے حکم کی اطاعت کریں اور میری سنت کی اتباع کریں۔ جو قرآن سے راضی ہو وہ حدیث سے بھی راضی ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿ وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ پس جس نے میری اقتداء کی وہ مجھ سے ہے اور جس نے میری سنت کو ترک کیا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔''(۱۰۶)

امام احمد بھی اس نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ حافظ ابن قیمؒ نے جہاں امام احمد کے استدلال کا ذکر کیا ہے تو اصل اول نصوص کو قرار دیا ہے اور بیان واحکام کے سلسلے میں نصوص قرآن کو نصوص سنت پر مقدم نہیں رکھا ہے۔

محدث عصر علامہ شیخ محمد ناصر الدین الالبانی حفظہ اللہ قیاس کی مشروعیت پر استدلال کے لئے پیش کی جانے والی حضرت معاذؓ کی مشہور حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حدیث معاذ میں حکم وفیصلہ کے تین مرحلے بیان کئے گئے ہیں اور یہ بتایا گیا ہے کہ رائے میں حکم کی تلاش سنت کے بعد ہوگی اور سنت میں قرآن کے بعد رائے کے متعلق تو یہ قاعدہ صحیح ہے چنانچہ علماء کا قول ہے کہ "إذا ورد الأثر بطل النظر" یعنی جب حدیث مل جائے تو غور وفکر بیکار ہے لیکن سنت کے سلسلہ میں یہ قاعدہ صحیح نہیں ہے کیونکہ سنت قرآن کے سلسلہ میں حاکم اور اس کی مبین ہے۔ اس لئے قرآن میں حکم کے وجود کا گمان ہوتے ہوئے بھی اسے سنت میں تلاش کرنا ضروری ہے۔ قرآن کے ساتھ سنت کا تعلق ہرگز ویسا نہیں ہے جیسا کہ سنت کے ساتھ رائے کا ہے، بلکہ کتاب وسنت دونوں کو ایک ہی ماخذ ماننا ضروری ہے۔ دونوں کے مابین کوئی تفریق نہیں۔ نبی ﷺ نے اس بات کی جانب یوں اشارہ فرمایا ہے: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)۔ یعنی ''سنو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل ایک اور چیز'' اور اس چیز سے سنت ہی مراد ہے۔ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے: (لن يتفرقا حتى يردا على الحوض) یعنی ''یہ دونوں چیزیں الگ نہ ہوں گی تا آں کہ حوض پر وارد ہوں''۔ اس لئے قرآن وسنت کے مابین درجہ کی تعیین صحیح نہیں کیونکہ اس سے دونوں میں تفریق لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔''(۱۰۷)

عبدالغنی عبدالخالق لکھتے ہیں:

''صحیح بات یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے معاون اور مساوی ہیں وحی الٰہی ہونے کے اعتبار سے اور استدلال کی قوت رکھنے کے اعتبار سے بھی اور اس میں قرآن کے الفاظ کے منزل من اللہ ہونے ، اس کے اعجاز اور اس کی تلاوت کا حکم ہونے اور قرآن میں سنت کی حجیت کے دلائل موجود ہونے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور جب دونوں من جانب اللہ ہیں تو ان میں حقیقتاً باہم کوئی اختلاف ہونا ممکن نہیں اور ناممکن ہے کہ کتاب وسنت، جبکہ دونوں قطعی الدلاتہ والثبوت ہیں۔ کے درمیان اتحاد زمانہ کے باوجود تعارض واقع ہوجائے۔''(۱۰۸)

دور حاضر میں منکرین حدیث کے لئے دلیل و برہان کی بنیاد پر سنت کی آئینی و قانونی حیثیت اور حجیت سے انکار ممکن نہیں رہا کیونکہ:

''قرآن اور سنت دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ قرآں وحی متلو ہے اور سنت وحی غیرمتلو اور دونوں کا منبع و منبط وحی خداوندی ہے۔ ان میں سے کسی ایک کا انکار دونوں کا انکار ہے اور ہدایت ونجات کے لئے ان دونوں پر ایمان لانا اور عمل کرنا ناگزیر ہے۔''(۱۰۹)

پس ثابت ہوا ہے کہ قرآن وسنت کے مابین کسی قسم کی تفریق، تقدیم وتاخیر یا مدارج کی تعیین قرآن وحدیث کے تقاضہ اور سلف و صالحین کے آثار، نیز علماء ومحققین کے فیصلوں کے منافی ہے۔ اصلاً دونوں چیزیں یکساں طور پر مدار شریعت ہیں۔ واللہ أعلم

......☆......

فصل دوم

درایتِ نبوی کا ذریعہ دوم' اجتہاد'

اجتہاد کا معنی ومفہوم

وحی الٰہی (قرآن وسنت) سے کسی مسئلے کے تعین میں جب صریح نص نہ ملے تو اس کے حل کے لئے جو استنباط و استدلال آپ ﷺ نے وحی کے بغیر کیا ہے اسے اجتہاد کہا جاتا ہے۔ اس حوالے سے اس کو درایت نبوی کا ذریعہ دوم قرار دیا گیا ہے۔

اجتہاد کی لغوی تعریف

اجتہاد لغت میں کسی کام کے انجام دینے میں اپنی بھرپور اور وسعت بھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔

ابن منظور نے اجتہاد کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

"الاجتهاد لغة بذل الوسع والجهود، فهو افتعال من الجهد والطاقة، قال الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه، تقول: جهدت جهدي بالفتح، واجتهدت رأيي و نفسي حتى بلغت مجهودي"[۱۱۰]

''اجتہاد: لغوی طور پر اجتہاد محنت و طاقت صرف کرنے کا نام ہے کیونکہ وہ محنت و مشقت سے باب افتعال ہے، ازھری کہتے ہیں: کسی معاملہ میں نہایت مشقت تک رسائی کہ اس میں کوئی کمی نہ رہ جائے۔''

اور قرآن پاک میں جو اللہ پاک کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ ﴾[۱۱۱]

وہ بھی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

امام شوکانی فرماتے ہیں:

"وهو (الاجتهاد) في اللّغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه ...... وأما في عرف الفقهاء فهو: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع، ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيه مجتهد، وليس هكذا حال الأصول"[۱۱۲]

''اجتہاد لغوی طور پر پر جہد سے ماخوذ ہے جس کے معنی محنت ومشقت کے ہوتے ہیں۔ جس میں مشقت ہو اسی میں اس لفظ کا استعمال ہوتا ہے، مشقت سے خالی کام میں نہیں ہوتا۔ فقہاء کے عرف میں اجتہاد غور وفکر کی اس انتہاء پر بولتے ہیں جس کی کوتاہی پر ملامت نہ کی جا سکے۔ یہ فروعی مسائل کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ان فروعات کو اجتہادی مسائل کہا جاتا ہے اور ان میں غور وفکر کرنے والا مجتہد کہلاتا ہے۔ اصولی مسائل میں ایسا نہیں ہوتا۔''

اور اجتہاد کی اصطلاحی تعریف یہ بیان کی ہے کہ:

"بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[۱۱۳]

''نہایت فکری گہرائی کا وہ انداز جو عملی مسائل کے شرعی حکم کو معلوم کرنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔''

علامہ آمدی اور امام غزالی نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے۔

"الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد، وهو المشقة في الأمر، يقال: اجتهد فلان في حمل حجر

الرحاء، ولايقال اجتهد فی حمل خردلة"[۱۱۴]

''لغت میں اجتہاد کسی معاملہ میں مشقت اٹھانے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، اس شخص نے بھاری پتھر اٹھانے میں محنت کی اور یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے چھوٹا پتھر اٹھانے میں محنت کی۔''

تاج العروس میں ہے۔

"اجتهد فی الأمر أی بذل وسعه وطاقته فی طلبه لیبلغ مجهودة، ويحيل إلى نهايته، سواء كان هذا لأمر من الأمور الحسية كالمشى والعمل، أو الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية، فيقال: بذل طاقته ووسعه فی تحقيق أمر من الأمور التی تتسلزم كلفة و مشقة فقط، ولا يقال اجتهد فی حمل قلم أو كتابة سطر أو سطور مما ليس فيه مشقة"[۱۱۵]

''یعنی اس نے کام میں اس قدر محنت و طاقت استعمال کی کہ مراد کو حاصل کرنے کی خاطر مشقت کی انتہاء تک پہنچ گیا خواہ وہ کام مشاہدہ میں آتا ہو جیسے چلنا اور عمل میں لانا ہے یا وہ معنوی امر ہو جیسے شرعی حکم نکالنا یا عقلی، شرعی اور لغوی نظریات معلوم کرنا۔ کہا جاتا ہے: کاموں میں کسی کی انجام دہی کے لئے اس قدر تکلیف اور محنت اٹھانا جو لازمی ہو۔ یہ نہیں کہتے کہ اس نے قلم اٹھانے، ایک یا زیادہ سطور کے لکھنے میں مشقت اٹھائی۔''

ان تعریفوں سے واضح ہوتا ہے کہ کسی کام کے انجام دینے میں اپنی بھرپور اور وسعت بھر کوشش کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں اور قرآن پاک میں پانچ جگہ پر ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ اس معانی میں استعمال ہوا ہے۔

۱) ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهٰؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خٰسِرِينَ ﴾[۱۱۶]

۲) ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللهُ مَنْ يَمُوت ﴾[۱۱۷]

۳) ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ﴾[۱۱۸]

۴) ﴿ وَأَقْسَمُوا بَاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ ﴾[۱۱۹]

۵) ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدٰى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ ﴾[۱۲۰]

اجتہاد کی اصطلاحی تعریف

اجتہاد کی علماء کے نزدیک کوئی متعین تعریف نہیں، ان کے الفاظ مختلف لیکن مدلولات قریب قریب ہیں۔

اصولیین نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے:

استفراغ الوسع فی طلب الظن بشيئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد[۱۲۱]

''کچھ احکام شرعی کے بارے میں گمان حاصل کرنے کی خاطر اس طور محنت کرنا کہ اس سے زیادہ جان مارنے سے عاجز ہو۔''

ابن السبکی فرماتے ہیں:

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم[۱۲۲]

''فقیہ کے کسی مسئلہ کے حکم کا گمان حاصل کرنے کی خاطر بھرپور محنت کرنے کو اجتہاد کہتے ہیں۔''

بعض فقہائے محدثین کی رائے یہ ہے:

بذل الفقیه وسعه فی طلب العلم بأحکام الشریعة، والاجتهاد التام أن یبذل الوسع فی الطلب بحیث یحس من نفسه بالعجز عن مزید طلب (۱۲۳)

''جہتاد، فقیہ کے کا شرعی احکام معلوم کرنے کی خاطر محنت کرنا ہے اور مکمل اجتہاد وہ ہوتا ہے کہ مجتہد اس قدر محنت کرے کہ اس سے زیادہ جان مارنے سے عاجز ہو۔''

ابواسحٰق الشیرازی کتاب اللمع میں فرماتے ہیں کہ:

''اجتہاد میں شرعی حکم کی تلاش میں بھرپور محنت اور مقدور بھر کوشش کا مفہوم پایا جاتا ہے۔'' (۱۲۴)

علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

"الاجتهاد: بذل الجهد فی الطلب، واصطلاحاً: بذل الوسع للتوصل إلى معرفة الحکم الشرعی" (۱۲۵)

''لغت میں اجتہاد کا معنی کوشش کرنا ہے، اور اصطلاح میں اس سے مراد شرعی احکام کی معرفت کے لئے بھرپور محنت کرنا۔''

اجتہاد کی اصطلاحی تعریف سے مندرجہ ذیل نکات واضح ہوتے ہیں:

اول: یہ کہ مجتہد کو شرعی حکم کے استنباط میں اپنی بھرپور کوشش صرف کرنا چاہئے۔ یعنی وہ اس حد تک کوشش کرے کہ اس کو خود محسوس ہو کہ اس سے زیادہ کوشش کرنے سے اب وہ عاجز ہے۔

دوم: یہ کہ جو شخص شرعی حکم معلوم کرنے کیلئے کوشش کرے اس کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ اور اجتہاد اسی وقت قابل قبول ہوگا جب وہ اس کے اہل شخص سے صادر ہو۔

سوم: یہ کہ یہ کوشش شرعی احکام سے واقفیت کی غرض سے ہو۔ لغوی، عقلی، یا حسی احکام سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے جو کوشش صرف کی گئی ہے، علماء اصول کی اصطلاح میں اس کا شمار اجتہاد کی نوع میں نہیں ہوگا۔

لیکن اس کے برخلاف ابن حزم کے نزدیک اجتہاد کے معنی بہت وسیع ہے۔ انہوں نے ہر شخص کو اجتہاد کا مکلّف بنایا ہے۔ چنانچہ ایسے افراد جو کتاب وسنت سے فہم حاصل نہیں کر سکتے ان کو چاہئے کہ اہل علم سے حاصل ومعلوم کریں اور اس کو سمجھیں اور ان کا یہ سمجھنا اجتہاد ہے۔ ہر شخص کے لئے یہ حکم موجود ہے کہ قرآن پر غور کر کے اللہ کا حکم ومنشاء معلوم کرے اور یہ اجتہاد عمومی ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

والاجتهاد إنما معناه بلوغ الجهد فی طلب دین الله عزوجل الذی أوجبه علی عباده، وبالضرورة یدری کل ذی حس سلیم أن المسلم لا یکون مسلما إلا حتی یقر بأن الله تعالىٰ إلهه لا إله غیره وأن محمدا هو رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بهذا الدین إلیه وإلی غیره، فإذ لا شك فی هذا فکل سائل فی الأرض عن نازلة فی دینه فإنما یسال عما حکم الله تعالىٰ به فی هذه النازلة، فاذ لا شك فی هذا ففرض علیه أن یسأل إذا سمع فتیا: أهذا حکم الله وحکم رسوله صلی الله علیه وآله وسلم وهذا لا یعجز عنه من یدری ما الإسلام ولو أنه کما جلب من قوقوا (۱۲۶)

''اجتہاد سے مراد یہ ہے کہ کہ اللہ عزوجل کے دین کی تلاش میں اتنی کوشش کی جائے جو اللہ کی طرف سے اس کے بندوں پر واجب ہے۔ جبکہ بدیہی طور پر ہر سلامت دماغ انسان جانتا ہے کہ اس وقت تک کوئی شخص مسلمان نہیں ہوسکتا جب تک وہ یہ اقرار نہ کرلے کہ اللہ ہی اس کا معبود ہے جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمدﷺ ہی (اس دین کے ساتھ) سب کی طرف اللہ کے رسول ہیں۔ پھر جب یہ تسلیم شدہ ہے تو ہر اس شخص کو جسے کسی پیش آمدہ مسئلہ میں دین کی تلاش ہو تو صرف یہی سوال کرے گا کہ اس بارے میں اللہ کا حکم کیا ہے؟ جب یہ بھی تسلیم شدہ ہے تو اس پر فرض عائد ہوتا ہے کہ جب وہ کوئی فتویٰ سنے تو سوال کرے کہ آیا یہ اللہ اور اس کے رسولﷺ کا حکم ہے؟ یہی وہ جز ہے جس سے کوئی بھی شخص عاجز نہیں کہ اسلام کیا ہے؟ اگرچہ وہ قوقاز سے ہی کیوں نہ لایا گیا ہو۔''

مزید لکھتے ہیں:

ولا یحل لأحد أن یقلد أحدا لا حیا ولا میتا وعلی کل أحد من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دینه فانما یرید معرفة ما ألزمه الله عزوجل فی هذا الدین، ففرض علیه إن کان أجهل البریة أن یسأل عن أعلم أهل موضعه بالدین الذی جاء به رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم، فاذا دل علیه سأله، فاذا أفتاه قال له: هکذا قال الله عزوجل و رسوله؟ فان قال له نعم أخذ بذلك وعمل به أبداً، وان قال له هذا رأی أو هذا قیاس أو هذا قول فلان وذکر له صاحبا أوتابعا أو فقیها قدیما أو حدیثا أوسکت أو انتهره أو قال له لا أدری، فلا یحل له أن یأخذ بقوله ولکنه یسأل غیره (۱۴۷)

''کسی مسلمان کے لئے کسی زندہ یا مردہ کی تقلید جائز نہیں کیونکہ ہر ایک پر اس کی استطاعت کے مطابق اجتہاد فرض ہے۔ پس جو شخص بھی اپنے دین کے بارے میں پوچھتا ہے تو وہ صرف یہی جاننا چاہتا ہے کہ اللہ نے اس پر اس دین کے بارے میں کیا لازم کیا ہے؟ وہ تمام مخلوق کا جاہل ترین شخص کیوں نہ ہو پھر بھی اس پر فرض ہے کہ اپنے علاقہ کے سب سے زیادہ علم والے شخص سے اس دین کا پوچھے جو اللہ کے رسولﷺ لے کر آئے ہیں۔ جب ایسا شخص اسے بتلا دے تو وہ اس سے وضاحت مانگے کہ اگر یہ فتویٰ ہے تو کیا اسی طرح اللہ عزوجل اور اس کے رسولﷺ کا ارشاد ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہو تو وہ اس کو لے کر اس پر ہمیشہ عمل پیرا رہے اور اگر وہ اسے بتائے کہ یہ میری رائے/قیاس ہے یا فلاں صحابی/تابعی کا قول ہے یا نئے/پرانے فقیہ نے ایسا کہا ہے یا وہ خاموش رہے یا ڈانٹ پلائے یا ایسا کہے کہ میں نہیں جانتا تو پھر اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کے قول کو قبول کرے بلکہ وہ اسے چھوڑ کر کسی دوسرے سے سوال کرے۔''

اجتہاد کی تعریف میں اللہ تعالیٰ کے اس قول مبارک سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾(۱۴۸) ففرض علی کل أحد طلب ما یلزمه، علی حسب ما یقدر علیه من الاجتهاد لنفسه فی تعرف ما ألزمه الله تعالیٰ إیاه، وقد بینا أن الاجتهاد هو افتعال من الجهد، فهو فی الدین إجهاد المرء نفسه فی طلب ما تعبده الله تعالیٰ به فی القرآن، وفیما صح عن النبی ﷺ لأ نه لا دین غیرهما، فأقلهم فی ذلك درجة من هو فی غمار العامة، ومن حدث عهده بالجلب من بلاد الکفر وأسلم من الرجال والنساء (۱۴۹)

''اہل علم سے سوال کرو اگر تمہیں علم نہ ہو'' پس ہر ایک پر فرض ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے نفس پر عائد مقدور بھر اجتہاد کرے تا کہ وہ پوری طرح پہچان لے جو اس پر اللہ تعالیٰ نے لازم کیا ہے۔ جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں کہ 'اجتہاد' لغوی طور پر مادہ 'جہد' سے باب افتعال ہے۔ اور اجتہاد، دین عرف میں بندے کا ان امور کی تلاش میں جو اللہ

تعالیٰ نے قرآن کریم میں عبادت قرار دیئے ہیں اور نبی ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہیں۔ اپنے آپ کو کھپا دینا ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت کے سوا کوئی دین نہیں ہے خواہ وہ شخص بدھولوگوں میں سب سے کمزور درجہ کا ہو یا اس مردوزن کی آمد بلا دکفر سے اسلام میں ابھی نئی ہو۔''

جدید مفکرین کے نزدیک اجتہاد کی تعریف

مولانا منیب الرحمٰن اپنی کتاب اصول فقہ اسلام میں لکھتے ہیں کہ شریعت اسلامی کے بنیادی مآخذ کتاب وسنت ہی ہیں اور جو حکم شرعی کتاب وسنت میں مذکور ہو وہ بالاتفاق واجب التعمیل ہے اجماع۔ قیاس۔ استحسان اور مصالح مرسلہ کے عنوان کے تحت وہی مسائل آتے ہیں جو قرآن وسنت میں واضح طور پر مذکور نہ ہوں۔ ہر ایسا مسئلہ جو قرآن وسنت میں مذکور نہ ہو اس کا حل بذریعہ اجتہاد تلاش کیا جاتا ہے۔

اجتہاد لفظ ''جہد'' سے مشتق ہے جس کے معنی کوشش کے ہیں اور اجتہاد کے معنی ہیں۔ ''امکانی کوشش صرف کر دینا'' اصطلاح شرع میں اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ ادلۂ شرعیہ کے ذریعے شرعی حکم معلوم کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنا اس قدر کہ اس سے زیادہ جدوجہد انسان کے بس میں نہ ہو۔[۱۳۰]

اجتہاد ہر اس حکم شرعی میں ہوتا ہے جس کی کوئی قطعی دلیل نہ ہو لہٰذا ان احکام میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں، مثلاً نماز پنجگانہ وزکوٰۃ وغیرہ۔

مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب ''مسئلہ اجتہاد'' میں اجتہاد کی تعریف کے بارے میں لکھتے ہیں کہ لغۃ اس کا تعلق ''جہد'' سے ہے جس کے ایک معنی مشقت کے ہوتے ہیں اس لحاظ سے اجتہاد کا مطلب ہوا، ایسی سعی وکوشش جو فی نفسہ۔ اگرچہ تعب ومشققت کی حامل ہوتا ہم اس کے ذریعے فکر وعمل کی مشقت سے نکلنا ممکن ہو جائے۔ اصطلاح میں کسی حکم شرعی کو معلوم کرنے کے لئے فکر واستنباط کی صلاحیتوں کو استعمال کرنے کا نام اجتہاد ہے۔[۱۳۱]

نامور عالم دین اور شہرہ آفاق کتاب تفہیم القرآن کے مصنف مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اجتہاد کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ قانون سازی کا یہ سارا عمل جو اسلام کے قانونی نظام کو متحرک بناتا اور زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ اس کو نشوونما دیتا چلا جاتا ہے۔ ایک خاص علمی تحقیق اور عقلی کاوش ہی کے ذریعے سے انجام پا سکتا ہے اور اسی کا نام اسلامی اصطلاح میں اجتہاد ہے اس لفظ کے لغوی معنی تو ہیں ''کسی کام کی انجام دہی میں انتہائی کوشش صرف کرنا'' مگر اصطلاحاً اس سے مراد ہے ''یہ معلوم کرنے کی انتہائی کوشش کہ ایک مسئلہ زیر بحث میں اسلام کا حکم یا اس کا منشاء کیا ہے۔'' بعض لوگ غلطی سے اجتہاد کو بالکل آزادانہ استعمال رائے کے معنی میں لیتے ہیں لیکن کوئی ایسا شخص جو اسلامی قانون کی نوعیت سے واقف ہو اس غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتا کہ اس طرح کے ایک قانونی نظام میں کسی آزاد اجتہاد کی بھی کوئی گنجائش ہو سکتی ہے۔ یہاں تو اصل قانون قرآن وسنت ہے۔ انسان جو قانون سازی کر سکتے ہیں وہ لازماً یا تو اس قانون سے ماخوذ ہونی چاہئے یا پھر ان حدود کے اندر ہونی چاہئے جن میں وہ استعمال رائے کی آزادی دیتا ہے۔ اس سے بے نیاز ہو کر جو اجتہاد کیا جائے وہ نہ اسلامی اجتہاد ہے اور نہ اسلام کے قانونی نظام میں اس کیلئے کوئی جگہ ہے۔[۱۳۲]

اسی طرح مولانا مناظر احسن گیلانی وضاحت کرتے ہیں۔ ''فقہ کا یہ معنی نہیں کہ شریعت میں اپنی طرف سے کسی چیز کا عقل سے اضافہ کر دیا جائے بلکہ وہی بات یعنی نتائج واحکام کا جو روغن وحی ونبوت کے ان معلومات میں چھپا ہوا تھا عقل کی

مشین ان ہی کو اپنی طاقت کی حد تک نچوڑتی ہے۔اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔''(۱۳۳)

مولانا ثناء اللہ امرتسری نے مجتہد کی جو تعریف کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ عام اصول کے استنباطی قواعد سے واقف ہیں اور مسائل کو دلائل سے جانتے ہیں وہ مجتہد ہیں۔(۱۳۴)

اجتہاد کی ان لغوی اور اصطلاحی تعریفوں میں باہم موافقت پائی جاتی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں معانی کا باہم تعلق عموم اور خصوص کا ہے۔ جب اجتہاد کا لغوی معنی لیا جائے تو وہ کلفت اور مشقت کے حوالے سے عموم میں ہے (یعنی ہر تکلیف اور مشقت کے لئے اجتہاد کا لفظ بولا جائے گا) لیکن اصولیین کی اصطلاح میں یہ مشقت احکام شرعی کے استنباط میں خاص ہے۔(۱۳۵)

اجتہاد کے بارے میں سمجھا یہ جاتا ہے کہ ہر انسانی ذہنی کوشش کا نام اجتہاد ہے حتیٰ کہ اگر ہم عقل سے کوئی بات اخذ کرتے ہیں تو اسے بھی اجتہاد کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اجتہاد لغوی طور پر تو ''جہد'' سے ہے جس کے معنی مشقت کے ہیں لیکن اصطلاح شریعت میں اس سے مراد وہ ذہنی تگ و دو ہے جس کے ساتھ ہم شریعت کی وسعتیں تلاش کر لیتے ہیں۔ اس لئے بنیادی طور پر دو نکات ہمارے سامنے رہنے چاہئیں، (۱) کہ شریعت کے اندر کن کن چیزوں کے متعلق ہمیں رہنمائی دی جاتی ہے، (۲) کون سی وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق شریعت ہمیں پابند نہیں کرنا چاہتی گویا کہ وہ چیزیں شریعت کے مقاصد میں داخل نہیں ہیں ان کے اندر ہم جتنی بھی تگ و دو کریں وہ اجتہاد نہیں ہوگا بلکہ اسکو تدبیر کہیں گے۔

بعض علماء نے تدبیر کو بھی اجتہاد کا نام دیا ہے کیونکہ تدبیر بھی آزادرائے نہیں ہوتی بلکہ شریعت کے عمومی مزاج کو سامنے رکھ کر کی جاتی ہے۔ اس لئے مصالح مرسلہ واستحسان وغیرہ کو بھی اجتہاد کے درجے میں داخل کیا جاتا ہے۔

اجتہاد کن اَحکام میں ہوتا ہے؟

i) جس بارے میں نص صریح ہو وہاں اجتہاد نہیں ہوتا۔

ii) جو نصوص قطعی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہیں ان میں اجتہاد کی اجازت ہے اور جو نصوص ظنی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہوں ان میں بھی اجتہاد جائز ہے لیکن جو ظنی الثبوت اور قطعی الدلالۃ یا قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہوں ان میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ دلالت میں اجماع ہی واحد شکل ہے جو دیگر پہلوؤں کو ختم کر کے ایک پہلو کو متعین کرتا ہے اور اسی صورت میں حکم قطعی الدلالۃ ہوسکتا ہے۔ ☆

iii) وہ معاملات جو دنیاوی امور سے متعلق ہیں۔ ان میں اجتہاد نہیں ہوتا۔ تاہم ان امور میں بھی چونکہ آزادانہ طریق نہیں ہوتا بلکہ شریعت ہی کے عمومی مزاج کو سامنے رکھ کر ان کی تدوین کی جاتی ہے۔ اس لئے بعض نے ان کو بھی اجتہاد میں شامل رکھا ہے۔

☆ تاہم یاد رہے کہ قرآن اور حدیث کے جن احکام پر امت کا اجماع ہے وہ قطعی الدلالۃ ہیں ان میں اجتہاد کی اجازت نہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ قطعی الثبوت ہونے سے قطعی الدلالۃ ہونا لازم آتا ہے تو واضح رہے کہ أنزل القرآن علی سبعة أحرف والی حدیث کے متواتر لفظی ہونے کے باوجود سیوطی نے الاتقان میں ۴۵ اور زرقانی نے مناھل العرفان میں ۴۰ اقوال اس کی تفسیر میں نقل کئے ہیں اور اس اعتبار سے یہ ظنی الدلالۃ ہے۔ کیونکہ اس کا مفہوم ۴۰ احتمالات رکھتا ہے اور قرآن جس کا مفہوم قطعی الدلالۃ سمجھا جاتا ہے اس کی تفسیر میں آج تک اختلاف چلا آتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا اجتہاد

شرعی امور میں انبیاء کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے۔لیکن عقلی امور (دنیاوی مصالح، جنگی تدابیر وغیرہ) میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ اجتہاد کر سکتے ہیں۔ابن فورک (۱۳۶) اور ابو منصور (۱۳۷) نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ (۱۳۸)

تاہم اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ ﷺ اجتہاد کے لئے مامور تھے یا نہیں۔ اور آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس سلسلے میں ہمیں حسب ذیل اقوال ملتے ہیں۔

۱۔ آپ ﷺ کے لئے مطلقاً (وحی کے انتظار کے بغیر) اجتہاد کرنا جائز تھا، عام اصحاب حدیث اور علماء اصول کا یہی مذہب ہے۔ ان میں امام مالک، امام احمد بن حنبل اور قاضی ابو یوسف شامل ہیں اور امام شافعی نے بھی اس کو جائز کہا ہے جیسا کہ ان کے اصحاب میں سے قاضی عبد الجبار اور ابو الحسن بصری سے ثابت ہے اور علامہ آمدی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ (۱۳۹) اور امام شافعی کی کتاب الرسالۃ کی شرح میں صیرفی (۱۴۰) نے کہا ہے کہ اس معاملے میں امام شافعی کا مذہب ''توقف'' ہے کیونکہ انہوں نے اس کے جواز کے اقوال تو بیان کئے ہیں لیکن ان میں سے کسی قول کو اختیار نہیں کیا۔ اور امام غزالی کے بیان سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی اجتہاد کے قائل ہیں۔ (۱۴۱)

۲۔ آپ وحی کے انتظار کے لئے مامور تھے لیکن اگر وحی نہ آئے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو آپ ﷺ کو اجتہاد کرنے کا حکم تھا (۱۴۲) پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے احناف ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں۔

اور علامہ خضری فرماتے ہیں:

''جس حکم کو بغیر اشکال کے اجتہاد کے ذریعے پورے طور پر پہچانا جاسکتا ہو تو اس میں توقف کر کے وحی کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ (۱۴۳) اور علامہ مراغی نے بھی رسول اللہ ﷺ کے حق میں اجتہاد کو جائز قرار دیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ پہلے اصولی ہیں۔'' (۱۴۴)

شیخ محمد سالیس فرماتے ہیں:

''نبی اکرم ﷺ کے لئے اجتہاد کا جواز ایسے دلائل سے ثابت ہے جن کو شک پر محمول نہیں کیا جاسکتا اور آپ نے بہت سے مواقع پر اجتہاد کیا ہے۔'' (۱۴۵)

۳۔ نہ آپ اجتہاد کے لئے مامور تھے اور نہ آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں، اہل ظاہر اور امامیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

۴۔ امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اصول دین میں اجتہاد کی اجازت نہیں تھی لیکن فروعی احکام میں آپ کو اس کی اجازت تھی۔

اجتہاد کے جواز پر دلائل

نبی اکرم ﷺ کے لئے اجتہاد کے جائز ہونے پر علماء نے درج ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

عقلی دلائل:

i) امت کے لئے اجتہاد کی اجازت اسی صورت میں ممکن ہے جب یہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو، اس لئے امام جوینی فرماتے ہیں۔

''اگر آپ ﷺ اجتہاد کریں گے تو امت کے لئے اجتہاد کا جواز ثابت ہوگا۔''(۱۴۶)

ii) بعض علماء کی دلیل یہ ہے کہ جولوگ خطا سے معصوم نہیں ہیں جب ان کو اجتہاد کی اجازت ہے تو جو نبی خطاً سے معصوم تھے ان کو اس کی اجازت کیوں نہ ہوتی۔

iii) رسول اللہ ﷺ اور دوسرے انبیاء کے لئے اجتہاد کرنا جائز تھا۔ جمہور کا یہی نظریہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے دوسرے لوگوں کو آیات میں غور وفکر و تدبر کا حکم دیا ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ کو بھی حکم دیا تھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنٰهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ ﴾(۱۴۷)

''یہ کتاب جو ہم نے تم پر نازل کی ہے بابرکت ہے تا کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور کریں اور تا کہ اہل عقل نصیحت پکڑیں''۔

iv) اور جمہور نے یہ بھی دلیل دی ہے کہ اجتہاد کے ذریعے حکم کا ثابت کرنا نص کے ذریعے ثابت کرنے سے زیادہ مشقت طلب ہے اور مشقت کی زیادتی سے زیادہ ثواب لازم آتا ہے جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا تھا:

"ثوابك على قدر نصيبك" تو پھر کیوں نہ امت کے ساتھ ساتھ آپ بھی عمل اجتہاد میں شامل ہوں۔ (جب کہ فضیلت بھی آپ کا خاصہ ہے) اور اصلاً امت کا کوئی ایک فرد بھی کسی معاملے میں آپ سے زیادہ افضل نہیں تو پھر اجتہاد کی فضیلت سے آپ کی محرومی کیسے درست ہوگی۔؟(۱۴۸)

v) رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد کے جواز پر سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ کئی مواقع پر آپ ﷺ سے فعل اجتہاد کا صدور ہوا ہے جیسا کہ آپ کے علاوہ دوسرے انبیاء سے بھی ثابت ہے(۱۴۹) اور خصوصاً اس معاملے میں حضرت داؤد و سلیمان کا فیصلہ جو سورۃ الانبیاء میں مذکور ہے اس کی واضح دلیل ہے:

﴿ وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ إِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَومِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِينَ ۞ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾(۱۵۰)

''اور داؤد اور سلیمان جب وہ ایک کھیتی کا مقدمہ فیصل کرنے لگے، جس میں کچھ لوگوں کی بکریاں رات کو چر گئیں تھیں اور ہم ان کے فیصلے کے وقت موجود تھے۔ تو ہم نے فیصلہ سلیمان کو سمجھا دیا اور ہم نے دونوں کو حکم یعنی حکمت و نبوت اور علم بخشا تھا۔''

اور ان کا یہ فیصلہ اجتہاد پر مبنی تھا نہ کہ وحی پر۔

قرآن سے دلائل:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے:

﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ

الآخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(۱۵۱)

''پیغمبر کو یہ شایاں نہیں کہ اس کے قبضے میں قیدی رہیں جب تک (کافروں کو قتل کر کے) زمین میں کثرت سے خون نہ بہا دے۔ تم لوگ دنیا کے مال کے طالب ہو اور خدا آخرت کی بھلائی چاہتا ہے اور خدا غالب حکمت والا ہے۔''

جب یہ آیت نازل ہوئی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

(لو نزل عذاب من السماء إلى الارض ما نجا منه إلا عمر)(۱۵۲)

''اگر اس فیصلہ پر آسمان سے عذاب نازل ہوتا تو عمرؓ کے علاوہ کسی کو نجات نہ ملتی''

اس میں بدر کے قیدیوں کے قتل کے متعلق حضرت عمرؓ کی رائے کی طرف اشارہ تھا اور یہی بات دلالت کرتی ہے آپ ﷺ کے اجتہاد پر، کیونکہ اگر یہ نص ہوتی تو عذاب دیا جاتا۔(۱۵۳)

۲۔ اور ابن مکتوم کے واقعہ میں جب آپ نے اجتہاد سے کام لیتے ہوئے قریش کے سرداروں کی طرف زیادہ توجہ فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرما دی۔

﴿ عَبَسَ وَتَوَلّٰى أَنْ جَآءَهُ الأَعْمٰى ۝ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكّٰى ﴾(۱۵۴)

''محمد مصطفیٰ ترش رو ہوئے اور منہ پھیر بیٹھے کہ ان کے پاس ایک نابینا آیا اور تم کو کیا خبر شاید وہ پاکیزگی حاصل کرتا۔''

۳۔ اور جمہور نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے بھی آپ ﷺ کے اجتہاد پر دلیل لی ہے۔

﴿ عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾(۱۵۵)

''خدا تمہیں معاف کرے تم نے ان کو اجازت کیوں دی۔''

کیونکہ اگر منافقین کو اجازت دینے کا فیصلہ وحی پر مبنی ہوتا تو نبی اکرم ﷺ پر اللہ کی طرف سے عتاب کی معافی کا ذکر نہ کیا جاتا۔ اس لئے آپ ﷺ کا یہ فیصلہ اجتہادی تھا۔(۱۵۶)

۴۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ ﴾(۱۵۷)

''اے پیغمبر ہم نے تم پر سچی کتاب نازل کی، تا کہ خدا کی ہدایت کے مطابق لوگوں کے مقدمات فیصل کرو۔''

اور ﴿ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ ﴾ یہ لفظ نص اور استنباط نص (اجتہاد) دونوں کے لئے حکم عام ہے۔(۱۵۸)

۵۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾(۱۵۹)

''اور اپنے کاموں میں ان سے مشاورت کر لیا کرو۔''

اور یہ مشاورت اجتہاد کے طریقے سے ہی ہوگی۔(۱۶۰)

۶۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں خود آپ کے اجتہاد کا ذکر فرمایا ہے:

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾(۱۶۱)

''اور جب تم اس شخص سے جس پر خدا نے احسان کیا تھا اور تم نے بھی احسان کیا۔ یہ کہتے تھے کہ اپنی بیوی کو اپنے پاس رہنے دو۔''

اور حضرت زید کو جو آپ ﷺ نے فرمایا وہ اپنے اجتہاد کی بناء پر کہا تھا۔ کیونکہ وحی کے ذریعے اس معاملے میں

جو فیصلہ کیا گیا وہ حضرت زینب سے نکاح کا تھا۔

۷۔ اللہ عزوجل کا قول ہے:

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ (۱۶۲)

''تو اے بصیرت کی آنکھیں رکھنے والو، عبرت پکڑو''

اور یہ حکم تمام اہل بصائر کے لئے عام ہے اور نبی تو بصیرت کے سب سے اعلیٰ مقام پر ہے، کیونکہ وہ تمثیل تشبیہ کے احکامات اور سب سے زیادہ مقاصد شریعت کا جاننے والا ہے۔ (۱۶۳)

احادیث سے دلائل:

۱۔ آپ ﷺ کا قول ہے:

(لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن فارس والروم يصنعونه فلا يضر أولادهم) (۱۶۴)

''میں نے ارادہ کیا کہ لوگوں کو مدت رضاعت کے دوران جنسی تعلقات سے منع کردوں یہاں تک کہ میرے سامنے ذکر کیا گیا کہ روم اور فارس کے لوگ ایسا کرتے ہیں مگر اس سے ان کی اولادوں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔''

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا ایک اور فرمان ہے:

(لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) (۱۶۵)

''اگر میری امت کے لئے مشقت کا باعث نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے لئے ان کو مسواک کا حکم دیتا۔''

۲۔ امام شعبیؒ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:

"كان رسول الله ﷺ يقضى القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ماكان قضى به، فيترك ماقضى به على حاله و يستقبل ما نزل به القرآن" (۱۶۶)

''کہ رسول اللہ ﷺ کسی قضیہ کا فیصلہ کرتے اور قرآن اس کے بعد نازل ہوتا (جس کا حکم آپ کے فیصلہ کے خلاف ہوتا) پس آپ اس کو، اس کے حال پر چھوڑ دیتے اور قرآن کے نازل شدہ حکم پر عمل کرتے۔''

اور قرآن کے نازل ہونے سے پہلے حکم اجتہاد ہی کے ذریعے ہوگا۔ (۱۶۷)

۳۔ نبی اکرم ﷺ نے حکم کے بارے میں فرمایا تھا:

(لا يختلى شوكها، ولا ساقطتها إلا لمنشد) ...... فقال العباس: "إلّا الإذخر، يا رسول الله!" فقال: (إلا الإذخر) اور یہ استثناء آپ ﷺ نے اجتہاد کے ذریعے کیا اور وحی کا انتظار نہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس فیصلہ پر سکوت کی وجہ سے اسے وحی ہی قرار دیا گیا۔ (۱۶۸)

۴۔ الاستاد علی حسب اللہ نے اسے بھی نبی اکرم ﷺ کے اجتہادات میں شمار کیا ہے۔

(لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولاعلى ابنة أخيها ولا على ابنة أختها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم) (۱۶۹)

بیشک یہ قیاس ہے اس نص پر جو جمع بین الاختین کی حرمت کے بارے میں کتاب اللہ میں موجود ہے۔

۵۔ اور اسی طرح جو اللہ کے نبی کا قول ہے:

(يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)۔ تو یہ قاعدہ بھی قیاس پر مبنی ہے۔[۱۷۰]

٦۔ اور نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا گیا ہے: (العلماء ورثة الأنبياء)[۱۷۱] اسکے بارے میں علامہ آمدی فرماتے ہیں:

"وذٰلك يدل على أنه كان متعبدا بالاجتهاد، وإلا لما كان علماء أمته وارثين لذلك عنه، وهو خلاف الخبر"[۱۷۲]

یہ اس بات پر دلالت ہے کہ نبی ﷺ اجتہاد کی عبادت کے پابند تھے ورنہ علمائے امت آپ ﷺ کے اس اجتہاد میں وارث نہ ہوتے۔ اور آپ کے اجتہاد کو تسلیم نہ کرنا حدیث مذکورہ کے خلاف ہے۔

مانعین اجتہاد:

اجتہاد رسول کے عدم جواز کے قائل ابوعلی جبائی اور ان کے بیٹے ابوہاشم ہیں۔ اشاعرہ اور معتزلین اور متکلمین کا موقف ہے کہ احکام شرعی میں نبی اکرم ﷺ کے لئے اجتہاد کی اجازت نہیں تھی اور ان میں سے بعض نے آپ کے اجتہاد کے بارے میں کہا ہے کہ وہ صرف جنگوں میں ہوسکتا ہے۔[۱۷۳]

اجتہاد کے عدم جواز پر دلائل:

ا۔ مانعین اجتہاد کی پہلی دلیل یہ آیت ہے: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[۱۷۴]
ان کا کہنا ہے کہ یہ آیت نفی کرتی ہے، اس بات کی کہ آپ ﷺ سے کوئی حکم اجتہاد کے ذریعے ثابت ہو۔[۱۷۵]

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کبھی آپ کے سامنے مسئلہ پیش کیا جاتا تو آپ وحی کا انتظار کرتے اور فرماتے کہ اس بارے میں ابھی مجھ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی۔ مثلاً گدھے کا گوشت کھانے کے بارے میں جب آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے یہی فرمایا تھا۔

علامہ شوکانیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ بعض مسائل کے جواب میں آپ ﷺ نے تاخیر کی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ ﷺ کو اس بات کا انتظار تھا کہ شاید اجتہاد کی صحت کے بارے میں وحی نازل ہو، اس لئے آپ ﷺ نے مکمل اثبات میں جواب دینے کے بجائے وحی کا انتظار کیا۔[۱۷۶]

۳۔ مانعین اجتہاد کی تیسری دلیل یہ ہے:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾[۱۷۷]

اس کا جواب علامہ آمدی نے دیا ہے کہ:

﴿ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾ کے الفاظ ہی اصل میں اجتہاد کے جواز کے بارے میں ہیں۔[۱۷۸] ﴿ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾ کی تفسیر مفسرین سے یہ منقول ہے: بما عرفك وأوحى به إليك[۱۷۹]

اس کے مطابق جس کی اللہ نے آپ ﷺ کو معرفت دی اور آپ کی طرف وحی بھیجی۔

اس تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ وحی صریح کے فہم کے علاوہ آپ ﷺ کو ایک اور فہم سے بھی نوازا گیا تھا جس کے مطابق آپ ﷺ معاملات میں فیصلہ کیا کرتے تھے۔

اللہ کے نبی ﷺ کے اجتہاد کے مخالف کہتے ہیں کہ چونکہ ان کا ہر حکم وحی تھا۔ اس لئے وہ اجتہاد نہ کرتے اور جمہور

علماء آپ کے اجتہاد کے جواز میں وہ واقعات پیش کرتے ہیں جو آپ کو پیش آئے تاہم امام سرخسی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے، آپ فرماتے ہیں:

"وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيها كان يتبلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذالك حجة قاطعة للحكم"[۱۸۰]

''ہمارے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب کوئی ابتلاء پیش آتا۔ جس میں وحی نازل نہ ہوتی تو آپ وحی کا انتظار کرتے تھے۔ جب انتظار کی مدت گزر جاتی تو رائے و اجتہاد سے حکم ظاہر فرماتے تھے اگر اس کے خلاف وحی نہ آتی تھی تو یہ اجتہاد ہی حجت قطعی ہوتا تھا۔''

نبی اکرم ﷺ کے اجتہاد کے بارے میں بعض علماء کا موقف یہ بھی ہے۔

کہ دینوی اور حربی امور میں آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا۔ شرعی احکام میں جائز نہ تھا۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے:

جو ذخیرہ کتب حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔

۲۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

جن امور کا تعلق رسالت سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ علم معاد (آخرت) اور عجائب ملکوت، یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں۔

۲۔ شرائع عبادات، ارتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب اعمال، ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر

۳۔ مصالح مطلق اور عام حکمت کی باتیں، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان۔ یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں جو امور تبلیغ رسالت سے متعلق نہیں ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں مثلاً طب نبوی بعض عادت پر، جیسے حدیث ام زرع، اور بعض مصلحت پر جیسے لشکروں کی ترتیب، دینوی امور اور جن امور کا جنگی تدابیر سے تعلق ہے ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔

دینی امور میں معاد اور ملکوت کو چھوڑ کر تمام چیزیں یا تو اجتہاد پر مبنی ہیں یا بعض وحی پر، اور بعض اجتہاد پر۔

رسول اللہ ﷺ کا اجتہاد دو طرح پر ہوتا تھا۔

۱) منصوص سے استنباط۔ یعنی قیاس کے ذریعے حکم معلوم کرنا۔

۲) شریعت کے عام مقاصد اور تشریح وتیسیر احکام کے جو عام قواعد آپکو وحی کے ذریعہ معلوم تھے انکی روشنی میں اجتہاد۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا خیال ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص ہے، دوسرے مجتہدین کے لئے اجتہاد کی صرف پہلی صورت ہے۔[۱۸۱]

اجتہاد نبوی کی حیثیت

نبوت سے مراد علم وحکمت کا نور اور فہم وادراک کا وہ کمال ہے۔ جو انبیاء علیہ السلام کو اللہ کی جانب سے عطا ہوتا ہے۔ یہ شعور نبوت کے خلقی وجدان کا نتیجہ اور اس کے لئے لازم ہے۔ جس کے بغیر نبوت کے فرائض انجام دینے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

قرآن پاک میں ہے:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ﴾ (۱۸۲)

''اے پیغمبر ہم نے تم پر سچی کتاب نازل کی ہے، تاکہ خدا کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے مقدمات فیصلہ کرو۔''

امام فخر الدین رازی نے ﴿ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾ کی تفسیر بما أعلمك الله (اس کے مطابق جس کا اللہ نے آپ کو علم دیا) سے کی ہے اور علم کو رویۃً سے تعبیر کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔

"لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور" (۱۸۳)

''وہ علم یقینی جو شک کو رد کرنے والا ہے، قوت اور ظہور میں روایت (دیکھنے) کے قائم مقام ہوتا ہے۔''

پھر حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"لا يقولنّ أحد قضيت بما أراني الله تعالیٰ فان الله تعالیٰ لم يجعل ذالك إلا لنبيّه وأما أحدنا رأيه يكون ظنّا لا علمًا" (۱۸۴)

''کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا جو اللہ نے مجھے دکھایا یہ مقام صرف نبی کے لئے خاص ہے۔ ہم لوگوں کی رائے ظن کے درجہ میں ہوتی ہے، نہ کہ علم کے درجہ میں۔''

ظاہر ہے کہ یہاں رویت سے مراد بصری رؤیت نہیں بلکہ قلبی روئت ہے۔ اس کی نسبت اللہ کی طرف ہے اور یہ خصوصیت صرف نبی کو حاصل ہوتی ہے۔ (۱۸۵) اس لئے نبی جو بھی فیصلہ کرتا ہے۔ خواہ وہ اس کا اجتہاد ہی کیوں نہ ہو، اس کی براہ راست رہنمائی اللہ کی طرف سے ہوتی ہے۔ اگر اس کی تردید اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کی تقریری وحی کی شکل ہے۔ یا اللہ تعالیٰ اس کی تائید کردیں تو یہ تصویب کہلاتا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی تردید کردیں تو اس صورت میں بھی کلام الٰہی کی مراد کا درست یقین ہوجائے گا۔ گویا کہ آپ کے اجتہاد کی تین صورتیں ہیں۔ ذیل میں ہر ایک کی الگ الگ مثال دی جاتی ہے۔

ا۔ وحی تقریری

نبی اکرم ﷺ نے مکہ کے بارے میں فرمایا تھا:

"لا يختلى شوكها، ولا ساقطتها إلا لمنشد ...... فقال العباس: إلا الإذخر يارسول الله فقال: إلا الإذخر" (۱۸۶)

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے علامہ آمدی فرماتے ہیں:

''اور یہ استثناء آپ ﷺ نے اجتہاد کے ذریعے کیا اور وحی کا انتظار نہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس فیصلہ پر سکوت کی

وجہ سے اسے وحی ہی قرار دیا گیا۔''(۱۸۷)

اور امام غزالی فرماتے ہیں:

''کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عباس کے سوال پر اللہ کی طرف سے جبریلؑ حاضر ہوئے ہوں اور انہوں نے آپ کو جواز کا اشارہ کیا ہو۔''(۱۸۸)

اسی طرح کتب حدیث میں صحابہ سے مروی ہے:

كنا نعزل والقرآن ينزل (۱۸۹)

گویا کہ اللہ تعالیٰ کا سکوت حجت قطعی ہے۔

مولانا حافظ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی لکھتے ہیں:

آنحضرت ﷺ کے وہ اقوال وافعال بھی جن کے متعلق خدا نے قرآن کریم میں منصوصی حکم نہیں بھیجا۔ تقریر الٰہی کی مہر وتصدیق سے شریعت الٰہی ہیں اور یہ اس تقریر سے زیادہ مضبوط ہے جو صحابہ کے کسی قول وفعل کی نسبت آنحضرت ﷺ کے حضور میں کیا اور آپ نے اسے برقرار رکھا تو ضرور خدائے تعالیٰ اپنی شریعت کے امین اور اپنے بندوں کے درمیان اپنے سفیر رسول اللہ ﷺ کو اس کے متعلق وحی بھیجتا۔(۱۹۰)

۲۔تصویب:

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا ﴾(۱۹۱)

''اور جس قبلے پر تم پہلے تھے اس کو ہم نے مقرر کیا تھا۔''

اس میں نبی اکرم ﷺ نے جو بیت المقدس کو اپنے اجتہاد کی بنا پر قبلہ مقرر کیا تھا اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو اپنی طرف منسوب کر کے اس کی تائید کر دی ہے۔

مفسر قرآن مولانا عبدالرحمٰن کیلانی اس آیت کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

''آپ ﷺ کو بیت المقدس کی طرف رخ کرنے یا قبلہ بنانے کا حکم قرآن یا حدیث میں صراحتاً کہیں مذکور نہیں۔ ممکن ہے کہ وحی خفی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے آپکو ایسا حکم دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی بصیرت سے ہی بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا طرز عمل اختیار کیا ہو اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اقرار (سکوت) ہو وہ بھی وحی تقریری کا حکم رکھتا ہے۔ بہرحال بیت المقدس کی طرف مسلمانوں کے رخ کر کے نماز ادا کرنے کو بھی اللہ تعالیٰ نے اپنا ہی حکم قرار دیا ہے۔''(۱۹۲)

۳۔تردید:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾(۱۹۳)

''خدا تمہیں معاف کرے۔ تم نے انہیں اجازت کیوں دی؟''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کے اجتہاد کی تردید کر کے منافقین کے ساتھ جو سلوک درحقیقت ہونا چاہیئے۔ اس کی وضاحت کی ہے۔

اجتہاد کی ان تینوں صورتوں میں چونکہ تائید و تردید اللہ کی طرف سے ہے اس لئے یہ شریعت ہے اور نبی اکرم ﷺ کے اس اجتہاد سے امت کا اختلاف کرنا شریعت کی مخالفت ہے۔

اس لئے نبی اکرم ﷺ نے جو فیصلے اپنے اجتہاد سے کئے ہیں تو صحابہ کرامؓ نے ان کو بطور شریعت ہی تسلیم کیا ہے۔

۱۔ مسلمہ بن الاکوع روایت کرتے ہیں کہ خیبر کے دن رسول اللہ ﷺ نے دیکھا کہ آگ پر کچھ ہانڈیاں چڑھی ہوئی ہیں تو پوچھا کہ ان میں کیا ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ گھریلو گدھوں کا گوشت ہے۔ آپ نے فرمایا، ان کو توڑ دو اور گوشت پھینک دو۔ لوگوں نے کہا۔ یارسول اللہ ﷺ، کیا ہم ایسا نہ کریں کہ گوشت تو پھینک دیں اور ہانڈیوں کو دھولیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا۔ چلو ایسا کرلو۔ (۱۹۴)

۲۔ ابوسعید خدری روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: راستوں پر مت بیٹھا کرو۔ صحابہ نے کہا، ہمارے لئے تو اس کے سوا چارہ نہیں، کیونکہ ہماری گفتگو کی مجلسیں ان راستوں ہی میں جمتی ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا تو پھر جب تم ایسی مجلسیں جماؤ تو راستے کا حق ادا کیا کرو۔ صحابہ نے پوچھا کہ وہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: آنکھ کی حفاظت، کسی کو تکلیف نہ دینا، سلام کا جواب دینا، نیک بات کا حکم دینا اور بری بات سے روکنا۔ (۱۹۵)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر ان سے کہا، اے ابو ہریرہؓ میرے یہ دونوں چپل گواہی کے لئے ساتھ لے جاؤ اور جو شخص بھی ایسا ملے جو دل کے یقین سے یہ گواہی دیتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو اسے جنت کی خوشخبری سنا دو۔ ابو ہریرہؓ جب چلے تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ سے ملاقات ہوگئی۔ ابو ہریرہؓ نے جب انہیں یہ بات بتائی تو انہوں نے ابو ہریرہؓ کو زور سے دھکا دیا جس سے وہ پیٹھ کے بل گر گئے اور ان سے کہا کہ واپس رسول اللہ ﷺ کے پاس چلو۔ جب دونوں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور ابو ہریرہؓ نے شکایت کی تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ سے ایسا کرنے کی وجہ پوچھی۔ حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ، آپ لوگوں کو یہ خوش خبری نہ سنائیں کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ اس سے لوگ عمل کی جانب سے بے پرواہ ہوجائیں گے۔ اب انہیں عمل کرتے رہنے دیں۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، اچھا ٹھیک ہے، ان کو عمل کرتے رہنے دو۔ (۱۹۶)

ان تمام واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کے استصواب پر اللہ کے نبی ﷺ نے وحی کا انتظار کئے بغیر اپنے اجتہاد سے جو فیصلے دیئے ہیں صحابہ نے ان کو بطور شریعت قبول کیا ہے اور آج تک امت کا ان کے شریعت ہونے پر اتفاق چلا آرہا ہے۔

اس لئے شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں:

واجتهاده بمنزلة الوحی لأن الله تعالیٰ عصمه من أن يتقرر رأيه علی الخطإ (۱۹۷)

رسول کا اجتہاد بمنزلہ وحی ہے کیونکہ اللہ نے آپ ﷺ کو غلط رائے پر قائم رہنے سے محفوظ رکھا ہے۔

تقی امینی لکھتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس نفیس اجتہاد کا دروازہ کھولا اور بے شمار مواقع پر اجتہاد کرکے اس کے نشیب وفراز سے

واقف کرادیا، تاکہ بعد کے لوگوں کے لئے اور باتوں کی طرح اس میں بھی آپﷺ کی زندگی نمونہ ثابت ہو، لیکن ''وحی الہٰی'' سے آپﷺ کا تعلق قائم ہونے اور براہ راست اس سے راہنمائی حاصل کرتے رہنے کی وجہ سے آپﷺ کے اجتہاد میں خطا وغلطی کا احتمال نہیں باقی رہتا بلکہ دین وشریعت کے متعلق جو کچھ آپﷺ نے اجتہاد کے ذریعہ فرمایا وہ بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے۔''(۱۹۸)

﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾(۱۹۹)

اسی بناء پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:

أيّها النّاس إن الرأی إنما كان من رسول الله مصيبا لأن الله كان يريه وإنما هو منا الظن والتكلف(۲۰۰)

''اے لوگو رسول اللہﷺ کی رائے صائب ودرست ہوتی تھی کہ اللہ آپﷺ کو دیکھا تا تھا۔ ہمارے رائے ظن اور تکلف ہے۔''

نبی اکرمﷺ کے اجتہاد کے وحی ہونے پر مولوی محمد صاحب جونا گڑھی کا یہ استدلال بہت قوی نظر آتا ہے کہ شریعت اسلام میں تو خود پیغمبر خداﷺ بھی اپنی طرف سے بغیر وحی کے کچھ فرمائیں تو وہ بھی حجت نہیں بلکہ اللہ جل وعلا فرماتے ہے۔

﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الوَتِين * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾(۲۰۱)

یعنی ''ہمارے نبی بھی ہمارے اس دین میں وہ باتیں گھڑ کر کہہ دیں جو ہم نے نہیں کہیں تو ہم ان کا داہنا ہاتھ پکڑ کر ان کی رگ جاں کاٹ دیں اور تم میں سے کوئی انہیں ہمارے اس عذاب سے نہ بچا سکے گا۔''

قرآن حکیم خود آپ کو حکم دیتا ہے کہ: ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ أَنْزَلَ الله ﴾.... یعنی ''لوگوں میں خدا کی اتاری ہوئی وحی سے فیصلے کیا کرو''(۲۰۲)

یہی وہ فرق ہے جو کہ انبیاء اور باقی مجتہدین کے اجتہاد میں ہوتا ہے۔ کہ انبیاء کا اجتہاد تو نبوت کا حصہ ہے جبکہ باقی مجتہدین کے اجتہاد کا مقام یہ نہیں۔ اسی لئے انبیاء کا اجتہاد تو شریعت ہوتا ہے۔ کیونکہ انبیاء کے اجتہاد میں خطأ نہیں ان کا عاصم اللہ ہے اور باقی مجتہدین کے اجتہاد میں خطا کا بھی پہلو موجود ہے۔ نیز یہ کہ اگر مجتہدین کے اجتہاد کو شریعت تسلیم کیا تو پھر شریعت میں اختلاف لازم آئے گا۔

جبکہ اللہ کا فرمان ہے:

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾(۲۰۳)

''اور اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بہت سے اختلاف پاتے۔''

اس لحاظ سے انبیاء اور امت کے اجتہاد میں وہی فرق ہے جو انبیاء اور امت کے خواب میں ہے۔

نبی کا خواب نبوت کا حصہ ہے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کی بنا پر بیٹا ذبح کیا۔ جبکہ باقی امت کے لئے خواب کی بناء پر ایسا کوئی حکم نہیں۔

چنانچہ مناع القطان ''كيفهة وحى الله إلى رسله'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''ومما يدل على أن الرؤية الصالحة للأنبياء فى المنام وحى يجب اتباعه ما جاء فى قصه

إبراهيم من رؤيا ذبحه لو لاه إسماعيل"(۲۰۴)

اس روشنی میں غلام احمد پرویز کے اس موقف کا رد ہو جاتا ہے کہ قرآن کی جو تشریح پارلیمنٹ اجتہاد کے ذریعے کرے گی وہی تعبیر شریعت کہلائے گی یعنی انہوں نے پارلیمنٹ کے اجتہاد اور اللہ کے نبی کے اجتہاد کو ایک ہی درجہ میں رکھ دیا ہے۔ اور مزید جن لوگوں نے امت کے مجتہدین کو شریعت سازی میں داخل کیا ہے۔ ان کی رائے بھی اسی کے موافق ہے۔

جیسا کہ مولانا تقی امینی لکھتے ہیں:

''دراصل شعور اجتہاد شعور نبوت کے قائم مقام ہے ختم نبوت پر یہ سلسلہ اس وقت ختم کیا گیا جب کہ شعور اجتہاد اس کے قائم مقامی کے قابل بن گیا، یعنی اس میں اس درجہ پختگی، توانائی اور خود اعتمادی پیدا ہوگئی کہ زندگی و معاشرہ کے مسائل حل کرنے کے لئے بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔ (جیسا کہ ختم نبوت سے قبل رسول اور نبی کے ذریعے آسمانی ہدایت کا انتظار رہتا تھا) بلکہ وہ غور وفکر اور تلاش وجستجو سے یہ مسائل حل کرنے لگا۔''(۲۰۵)

گویا کہ مولانا تقی امینی کا موقف یہ ہے کہ نبوت کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد اب مجتہدین کے اجتہاد کی حیثیت نبوت کی ہوگی۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے باوجود آپ کی نبوی حیثیت قیامت تک کے لئے قائم ہے کیونکہ آپ قیامت تک کے انسانوں کے لئے نبی ہیں اس لئے آپ کی نبوت میں مزید کسی اضافے کی ضرورت نہیں۔

مولانا اسماعیل سلفی لکھتے ہیں:

''اُمت کے اجتہادات اور جملہ مسائل کی حیثیت ایک علمی تحقیق یا مقدس محنت کی ہے۔ ان کا مقام علوم نبوت کا مقام نہیں جس طرح ان سے استفادہ اور ان کے سامنے انقیاد بشرط صحت درست ہے۔ کتاب وسنت کی روشنی میں ان پر تنقید بھی درست ہے اور ان سے صرف نظر بھی کیا جا سکتا ہے۔''(۲۰۶)

لیکن اس کے برعکس رسول کا وہ اجتہاد جو خطأً پر مبنی ہو وہ بھی لاگو ہوگا اور اس کی حیثیت بھی دائمی ہوگی اور یہ خدائی قانون کے خلاف نہ سمجھا جائے گا جیسا کہ اسارئ بدر کے واقعہ میں عذاب کی وعید اللہ کی طرف سے آنے کے باوجود صحابہ کرامؓ نے قیدیوں کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی اللہ کے نبی نے ان کو ایسا کرنے کا حکم دیا بلکہ آپ کا قیدیوں کے معاملے میں جو ابتدائی اجتہادی فیصلہ تھا وہی برقرار رہا۔ اسی طرح ﴿عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ والی آیت میں بھی اللہ کی طرف سے تنبیہ کے باوجود منافقین جن کو اجازت دی جا چکی تھی ان سے اجازت واپس نہیں لی گئی۔

اس لئے مشہور فقیہ محمد بن حسن الحجوی نے تاکیداً فرمایا ہے:

"إن اجتهاد الرسول لا يخطى ، وإنه يفوض إليه فيقال: احكم بما تشاء ......"

''کہ بے شک رسول کا اجتہاد خطا ہی نہیں کھاتا اور اس کا حکم تو آپ کی طرف تفویض کیا جاتا ہے، بلکہ آپ کو تو کہا گیا ہے کہ آپ جو چاہے فیصلہ کریں''

اور استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾(۲۰۷)

اور مراکش کے معروف عالم ڈاکٹر فاروق نبھانی نبی اکرمﷺ اور امت کے مجتہدین کے اجتہاد میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إن الاجتهاد يتنافى العصمة، لأنه بذل الجهد فى استنباط الأحكام، ويعتمد على العقل والرأي، وما كان كذالك فهو عرضة للخطأ والصواب، والرسول باعتباره معصوما من الخطإ، ولأن ما يصدر عنه يختلف عما يصدر عن المجتهدين من حيث عدم قابلية ما يصدر عنه الخطأ، فان مفهوم الاجتهاد بالنسبة للرسول له صفة التشريع الملزم الدائم ...... وبناء عليه، فان اجتهاد الرسول فى المسائل التشريعية يختلف عن اجتهادات الرسول المتعلقة بشئوون الحياة، فلا تختلف عن اجتهادات المجتهدين من حيث القابلية للخطإ لاعتمادها على العقل دون الوحى(۲۰۸)

''نبوی اجتہاد عصمت کے منافی ہے کیونکہ اجتہاد شرعی حکم کے نکالنے سے محنت کرنے کو کہتے ہیں جبکہ اس میں عقل و رائے پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ جس امر کا یہ حال ہو وہ صحت و خطاء دونوں کا نشانہ بن سکتی ہے۔ جبکہ رسولﷺ معصوم ہونے کے ناطے غلطی سے محفوظ ہیں۔ چنانچہ جو کچھ آپﷺ سے صادر ہوتا ہے وہ اس امر سے یکسر مختلف ہے جو عام مجتہدین سے صادر ہو کیونکہ وہ غلطی بھی کر سکتے ہیں۔ پس نبیﷺ کی نسبت سے اجتہاد آپ کا شریعت سازی کے لئے لازمی ابدی وصف ہے۔ اسی بناء پر رسول اللہﷺ کا شرعی مسائل میں اجتہاد آپ کے دنیاوی زندگی کے اجتہادات (تدابیر) سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ آپ کے دنیاوی اجتہادات (تدابیر) عام مجتہدین کے اجتہادات کی طرح ہی ہوتے ہیں کیونکہ وہ وحی کی بجائے عقل پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط بھی ہو سکتے ہیں۔''

اور اس کی تاویل علماء نے یہ بھی کی ہے کہ پیغمبر سبحان نہیں ہوتا کہ اس سے غلطی کا امکان نہ ہو بلکہ وہ معصوم ہوتا ہے یعنی جو غلطی تو کرے لیکن اس کا عاصم (بچانے والا) اللہ ہو، اور وصف سبحان (جس سے غلطی ممکن نہ ہو) تو اللہ کے ساتھ خاص ہے جو کہ خالق کا وصف ہے اور مخلوق کی اس وصف سے کوئی مماثلت نہیں۔

اس لئے یہ سمجھنا کہ پیغمبر کے اجتہاد میں بشریت کا پہلو بھی بدرجہ اتم پایا جاتا ہے اس لئے اس سے اجتہاد میں خطا ہوتی ہے جیسا کہ مولانا حنیف ندوی کا موقف ہے تو یہ درست نہیں، کیونکہ اجتہاد ہمیشہ شرعی معاملے پر ہوتا ہے نہ کہ دنیاوی امور میں اس لئے اجتہاد کی علماء نے جتنی تعاریف کی ہیں ان میں مشترک بات یہی ہے۔

''کہ ادلہ شرعیہ کی روشنی میں احکام شرعی معلوم کرنا''(۲۰۹)

اس لئے دنیاوی امور میں غور و فکر کی تمام صلاحیتوں کا استعمال اجتہاد نہیں بلکہ تدبیر کے زمرے میں آتا ہے اور پیغمبر کی اس تدبیر سے تو اختلاف ممکن ہے لیکن احکام شرعی سے اختلاف کرنا چاہے وہ پیغمبر کو وحی سے حاصل ہوں یا اجتہاد سے ہمارے لئے اس کے خلاف کرنا کسی حال میں درست نہیں، باقی رہی یہ بحث کہ پیغمبر کو وہ امور جو کہ اجتہاد سے حاصل ہوتے ہیں کیا وہ وحی ہیں یا نہیں تو یہ اللہ اور اس کے رسول کا وہ مخفی طریقہ ہے جو کہ امت پر کھلا نہیں۔ اس لئے علماء کا موقف یہی ہے کہ پیغمبر کی اجتہاد وحی خفی کی ہی ایک صورت ہے۔

ابن خلدون کہتے ہیں:

''شارع کے بتائے ہوئے اعتقادات اور اعمال کا اتباع کرو کیونکہ وہ تم سے زیادہ تمہارے ہی خیر خواہ اور تمہارے فائدہ کی چیزوں کو جاننے والے ہیں، کیونکہ ان کا علم تمہارے ادراک سے بالا اور ایسے ذریعہ سے حاصل ہونے والا ہے

جوتمہاری عقل کے دائرہ سے وسیع تر ہے۔'' (۲۱۰)

اجتہاد کی تعریف کے سلسلے میں علامہ تفتازانی، امام غزالی اور علامہ آمدی نے لکھا ہے کہ اجتہاد لغت میں تو مشقت برداشت کرنا ہے اور اصطلاح شرع میں فقیہ کا اپنی پوری طاقت وقوت کو کسی حکم شرعی کے گمان غالب کے درجہ میں حاصل کرنے کے لئے اس درجہ عمل میں لانا ہے کہ دل یہ محسوس کرے کہ وہ اس سے زیادہ عاجز ہے لہذا غیر فقیہ کا (یعنی اصول سے ماخوذ احکام جزئیہ فرعیہ کے ماہر کے علاوہ کا) بے دریغ کوشش کرنا بھی اجتہاد نہیں اور فقیہ ومفتی کا یقینی احکام (مثلاً عقائد یا اعمال متواترہ) میں ایسی کوشش نہ اجتہاد ہے نہ کسی کو اس کا حق ہے اور نہ غیر شرعی (دینوی) امور میں یہ کوشش اجتہاد ہے۔

نبی میں اور ایک عالم میں یہی فرق ہے کہ نبی جو کچھ بیان کرتا ہے۔ وہ بیان اور اس کی حفاظت اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ رکھی ہے۔ جس کی دلیل یہ آیات ہیں: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ﴾ (۲۱۱) ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُونَ ﴾ (۲۱۲) جبکہ ایک عالم کی یہ دونوں چیزیں نہیں ہیں۔ نبی جو بیان کرتا ہے وہ وحی کی روشنی اور حفاظت میں بیان کرتا ہے جبکہ عالم جو کام کرتا ہے وہ انسانی اقدار، ذہنی عقل سے کرتا ہے اس لئے نبی کا بیان اور اس کی حیثیت تو قانونی و دستوری ہے اس کے برعکس علماء کا مشن یہ ہے کہ وہ کتاب وسنت سے روشنی لے کر مسائل کو حل کرتے ہیں اور لوگوں کے پیش آمدہ مسائل میں کتاب وسنت سے رہنمائی کرتے ہیں کسی عالم کو یہ اجازت نہیں کہ وہ کتاب وسنت پر کچھ شرائط کا اضافہ کرے یا ایسی تفہیم کرے جو کتاب وسنت میں بظاہر موجود نہ ہو جبکہ نبی کا مشن یہ ہے کہ وہ وحی کی روشنی میں ایسی چیزیں بھی بیان کرتا ہے جو بظاہر کتاب وسنت میں نظر نہیں آتیں اور امام شافعی کا یہ قول بڑا عمدہ ہے کہ نبی جو کچھ تشریح کرتا ہے وہ قرآن مجید کی ہی کرتا ہے۔ نبی کی کوئی سنت ایسی نہیں جس کی اصل قرآن میں نہ ہو۔ (۲۱۳) لیکن چونکہ وہ وحی سے ہوتی ہے اس لئے وہ قرآن کا ذکر، اس کی کیفیتیں، اس کی شرائط اور اس کے متعلقات ہوتے ہیں اور بیان کے متعلقات بھی بیان کا حصہ ہیں۔ جیسا کہ قرآن پاک میں واقعہ بقرہ کے متعلقات کو اللہ تعالیٰ نے لفظ بیان سے ذکر فرمایا ہے: ﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ (۲۱۴) ﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا ﴾ (۲۱۵) عالم کا کام اس تعبیر میں سے اپنی ضرورت کی چیزیں تلاش کرنا ہے اس لئے اجتہاد کا سارے کا سارا میدان کتاب وسنت کے فہم سے ہے۔

مولانا حنیف ندوی نے نبوت کی تین سطحوں کا ذکر کیا ہے اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد میں آپ لکھتے ہیں:

''نبوت کی تین سطحیں یا فراز ہیں۔ بشریت، اجتہاد، نبوت جو لوگ ان تینوں سطحوں کے احکام کو ملحوظ نہیں رکھتے اور ان میں جو باریک فرق ہے اس کو نگاہ میں نہیں رکھتے ان کو بڑی ہی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ یہ نہیں جان پاتے کہ کہاں کہاں آنحضرت ﷺ نے سطح بشری سے خطاب فرمایا ہے۔ کہاں فراز اجتہاد پر فائز ہو کر گفتگو کی ہے اور کہاں سے کہاں تک نبوت کی حکمرانی ہے۔ قرآن وسنت میں ان تینوں سطحوں کی صاف صاف نشاندہی موجود ہے''۔ (۲۱۶)

مولانا کا یہ استدلال اس لحاظ سے درست نہیں کہ ''نبوت کی تین سطحیں بشریت، اجتہاد اور نبوت ہیں'' کیونکہ بشریت اور نبوت تو اوصاف ہیں جبکہ اجتہاد فعل ہے۔ اس لئے اوصاف میں فعل کا کوئی دخل نہیں۔ نیز یہ کہ ان دونوں

اوصاف کو آپ ﷺ سے کسی حالت میں جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ممکن نہیں کہ ایک وقت میں آپ بشر ہوں اور کسی دوسرے وقت میں آپ ﷺ نبی ہوں۔ بلکہ جس وقت آپ نبوت کے درجے پر فائز ہو کر کچھ فرما رہے ہوتے ہیں۔ بعینہ اسی حالت میں آپ ﷺ بشر بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب آپ ﷺ بشری لحاظ سے مصروف گفتگو ہوں بعینہ اسی حالت میں آپ نبوت سے بھی سرفراز ہوتے ہیں۔

شیخ محمد ابراہیم شقرہ لکھتے ہیں:

"وكان عليه الصلاة والسلام يعيش مع الناس لبشريته التى حمل بها إليهم وحى ربه، ولا يضن عليهم بشئ منه" (۲۱۷)

''نبی ﷺ اپنی اس بشریت کے ساتھ ہی لوگوں سے معاملات زندگی انجام دیتے تھے جو ان کے رب کی وحی نے اٹھوا دی تھی اور آپ ﷺ ان لوگوں سے وحی میں سے کوئی چیز بھی بچا کر نہ رکھتے تھے۔''

اس لئے شاہ ولی اللہ نے صاف فرما دیا کہ ہمارے پاس کوئی ایسی کسوٹی نہیں کہ ہم جان سکیں کہ کس وقت اللہ کے نبی ﷺ کوئی بات بشری لحاظ سے فرماتے ہیں اور کس وقت نبوت کے لحاظ سے سوائے اس کے نبی اکرم ﷺ خود ہی اس بات کی وضاحت فرما دیں یا صحابہ آپ ﷺ سے پوچھ لیتے تو آپ ﷺ واضح کر دیتے کہ یہ امر دنیاوی ہے اور یہ امر دینی ہے۔

جیسا کہ کھجور والے واقعہ میں آپ ﷺ نے خود فرمایا: ''کہ تم امور دنیا میرے سے بہتر جانتے ہو اور مقام بدر والے معاملے میں آپ ﷺ نے خود بتایا کہ یہ میری ذاتی رائے ہے تو خباب بن منذر نے جگہ تبدیل کرنے کا مشورہ دیا اور بریرہ کا واقعہ بھی اس کا ثبوت ہے۔

اس لئے امت کے لئے کلی حکم یہی ہے کہ نبی اگر واضح نہ کریں کہ دنیاوی امر اور دینی امر کون سا ہے تو نبی ﷺ کا کوئی بھی امر ہمارے لحاظ سے خواہ کتنا ہی دنیاوی ہو اس میں ہمارے لئے اتباع اتنی ہی لازم ہے جتنی دینی امر ہیں۔ جیسا کہ حضرت زینب بنت جحش والے واقعہ میں بظاہر ہمارے لحاظ سے حضرت زینب کا زید سے نکاح میں اپنی مرضی کرنا دنیاوی امر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے کتنی سخت تنبیہ فرمائی ہے۔

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ (۲۱۸)

''اور کسی مومن مرد اور مومن عورت کو حق نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول ﷺ کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس کام میں اپنا بھی کچھ اختیار سمجھیں''

حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک موقع پر نماز کی امامت کرا رہے تھے کہ دوران نماز میں آپ نے جوتے اتار کر اپنے بائیں طرف رکھ دیئے۔ پیچھے نماز پڑھنے والے صحابہ نے بھی آپ کو دیکھ کر اپنے جوتے اتار دیئے۔ جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں سے پوچھا کہ تم نے کس وجہ سے جوتے اتارے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے آپ کی طرف دیکھ کر ایسا کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے تو جبریل نے آ کر بتایا تھا کہ میرے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ (۲۱۹)

غالب ابن ابجر کہتے ہیں کہ ہم قحط کا شکار ہوگئے اور گدھوں کے سوا ہمارے پاس خوراک کے لئے کچھ نہیں تھا۔ میں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر صورت حال عرض کی اور کہا کہ آپ نے تو گدھوں کا گوشت حرام قرار دے رکھا ہے۔ آپ نے فرمایا، اپنے گھر والوں کو کسی موٹے تازے گدھے کا گوشت کھلاؤ میں نے تو ان گدھوں کی وجہ سے ان کو حرام کیا جو بستی میں گھومتے پھرتے گندگی کھاتے رہتے ہیں۔[۲۲۰]

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر آپ ان امور کا دنیاوی ہونا ذکر نہ فرماتے تو صحابہ کے لئے اس کی اتباع لازم ہی تھی۔ جیسا کہ تابیر نخل میں جب تک آپ ﷺ نے بتایا نہیں صحابہ اس کو شرعی امر سمجھ کر اس پر عمل پیرا رہے۔

گویا کہ بشریت اور نبوت کی سطحوں کے الگ الگ حدود واضح طور پر متعین کرنے کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں اسی طرح مولانا بشریت کو نبوت سے الگ طور پر ذکر کرنے کے لئے دلائل دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[۲۲۱]

''ہم تمہارے ہی جیسے آدمی ہیں مگر خدا اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا (نبوت) کا احسان کرتا ہے۔''

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾[۲۲۲]

''کہہ دیجئے کہ میں تمہاری ہی طرح ایک بشر ہوں البتہ میری طرف وحی آتی ہے۔''

﴿ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾[۲۲۳]

''میں تو صرف ایک پیغام پہنچانے والا انسان ہوں۔''

یہ تمام دلائل بذات خود اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ آپ میں نبوت اور بشریت کے اوصاف بیک وقت جمع ہیں۔ پہلی آیت میں بھی بشریت کے ساتھ نبوت کا ذکر فرمایا۔ دوسری آیت میں بھی بشر کہہ کر آگے فرمایا کہ وہ بشر جس کی طرف وحی کی جاتی ہے اور عربی زبان میں بلاغت کا قاعدہ ہے کہ جب اوصاف میں فاصلہ نہ ہو۔ یعنی کلی یکسانیت پائی جائے تو دو اوصاف کے درمیان ''و'' نہیں لائی جاتی۔ اس لئے "بشر مثلكم يوحى الى" میں بشر اور نبوت میں کلی یکسانیت ہے اور تیسری آیت میں بھی بلاغت کا یہی قاعدہ موجود ہے۔

مولانا حنیف ندوی لکھتے ہیں:

''کہ نبوت کا بہرآئینہ ایک متعین دائرہ ہے۔ اس دائرے میں نبی ﷺ سے بڑھ کر اور کوئی شخص اعلم یا افضل یقیناً نہیں ہوسکتا لیکن زندگی و وجود کے کچھ اور دائرے یا حلقے بھی ہیں اور قطعی ضروری نہیں کہ ان سب کے متعلق بھی انبیاء کی رائے اتنی ہی حجت و استناد کی متقاضی ہو جتنی کہ امور دینی میں''

(جس طرح ایک طبیب کا قول فن تعمیر میں، اور ایک شاعر کی بات مصوری میں مستند نہیں ہوتی اسی طرح پیغمبر جب دائرہ بشریت کی بات کرتا ہے یا اس سطح سے متعلق کچھ کہتا ہے تو اس کے رد وقبول میں اختیار رہے۔)[۲۲۴]

ہماری گذشتہ عبارت کی روشنی میں بھی مولانا کا یہ استدلال درست نظر نہیں آتا مزید یہ کہ جب دائرہ بشریت اور دائرہ نبوت کی کوئی تقسیم ہی نہیں تو پھر ہمارے لئے تو صاف حکم ایک ہی ہے۔

﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾[۲۲۵]

یہ آیت مال غنیمت کی تقسیم (جو کہ بظاہر ایک دنیاوی امر ہے) کے موقع پر جو اختلاف صحابہ نے رسول اللہ ﷺ سے کیا

ہے اس پر نازل ہوئی لیکن تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ حکم عام ہے۔ ہر دنیاوی اور دینی امر کے معاملے میں اطاعت کے بارے میں اور اسی طرح وہ حدیث بھی کہ جس میں صحابہ نے رسول اکرمﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم آپﷺ کی ہر بات لکھ لیا کریں۔ کبھی آپ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں کبھی کسی اور کیفیت میں (یعنی غصہ اور کیفیت کا یہ فرق تو خالص بشری معاملہ ہے جس سے ہر بشر کو واسطہ پڑتا ہے) لیکن آپﷺ نے صاف فرما دیا: قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے مجھ سے بجز حق کے اور کچھ صادر نہیں ہوتا۔ (۲۲۶)

مولانا تقی امینی لکھتے ہیں:

''رسول اللہﷺ کی سطح نبوت و سطح اجتہاد میں حد فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ اگر بالفرض قائم بھی ہو جائے تو نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ عملی لحاظ سے دونوں سطحوں کے اجتہاد کا یکساں حکم ہوگا۔'' (۲۲۷)

مختصر خلاصہ یہ کہ نبی جو بھی بات اپنی زبان سے کہیں یا فعل سے یا تقریری طور پر ثابت ہو۔ اگر اس کے بارے میں وضاحت موجود نہ ہو کہ وہ دنیوی امر ہے۔ تو نبیﷺ کی یہ درایت خواہ وحی سے حاصل ہو یا اجتہاد سے بشرطیکہ وہ تدابیر کے قبیل سے نہ ہو۔ تو اس سے اختلاف کرنا یا اس کا انکار کرنا شان رسالت کے خلاف ہے۔ اس لئے درایت نبوی قطعی حجت ہے۔

اور مولانا حنیف ندوی نے بھی لکھا ہے کہ ''پیغمبر کی رسائی مسائل و فروع تک براہ راست ملکہ نبوت یا ذوق نبوت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ یہی وہ شے ہے جسے وحی خفی سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارات کئے ہیں:

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عٰلِمِينَ ﴾ (۲۲۸)

''اور ہم نے ابراہیم کو پہلے ہی سے ہدایت دی تھی اور ہم ان کے حال سے واقف تھے۔''

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ ﴾ (۲۲۹)

''اے پیغمبر! ہم نے تم پر سچی کتاب نازل کی ہے تاکہ خدا کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کرو۔''

﴿ وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمْ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (۲۳۰)

''اور خدا نے تم پر کتاب اور دانائی نازل فرمائی ہے اور تمہیں وہ باتیں سکھائی ہیں جو تم جانتے نہیں تھے اور تم پر خدا کا بڑا فضل ہے۔''

مولانا حنیف ندوی لکھتے ہیں:

''رشد حقائق کو سمجھا دینا یا حکمت میں محض الفاظ یا پیرایہ بیان کا اختلاف ہے، ورنہ منشاء و مفہوم سب کا ایک ہی ہے کہ پیغمبر کو صرف کتاب ہی نہیں دی جاتی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کا فہم و بصیرت اور اس کے متعلقات و فروع کو معلوم کرنے کے لئے ایک مخصوص ملکہ یا ذوق بھی عطا کیا جاتا ہے۔ یہی وہ ذوق و ملکہ ہے جس کی روشنی میں پیغمبر پر تبیین وضاحت اور کھول کھول کر حقائق کو بیان کر دینے کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے۔''

﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (۲۳۱)

''(اور ان پیغمبروں کو دلیلیں اور کتابیں) دے کر (بھیجا تھا) اور ہم نے تم پر بھی یہ کتاب نازل کی ہو تاکہ جو

(ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے ہیں وہ ان پر ظاہر کردو تا کہ غور کرو۔"
اور اجتہاد کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اسی فریضہ تبیین کا یہ ایک گوشہ ہے۔ (۲۳۲)

اس عبارت کو نقل کرنے کے باوجود نبوت کے بارے میں مولانا کا موقف یہی ہے کہ اجتہاد کا نبوت (جو کہ وحی سے حاصل ہو) سے کوئی واسطہ نہیں۔

آپ لکھتے ہیں:

"سطح نبوت سے یہ مراد کہ نبوت کا ایک پہلو من وعن منشاء الٰہی کو اللہ تعالیٰ ہی کے بتائے ہوئے انداز میں ظاہر کرنا ہے جب آنحضرت اس فراز و مقام سے خطاب فرماتے تو اس میں فکر و اجتہاد کی دخل اندازیوں کا تو کیا مذکور، الفاظ تک میں وحی الٰہی کی پابندی ضروری ہو جاتی۔" (۲۳۳)

گویا کہ مولانا کے نزدیک نبی کا اجتہاد وحی پر کچھ اضافہ ہے نہ کہ وحی کا حصہ۔ اس لئے اس سے امت کا اختلاف کرنا بھی جائز ہوگا اور نبی کا اس میں اپنی طرف سے اضافہ کر دینا بھی جائز ہوگا۔

لیکن مولانا کے اس موقف کی تائید قرآن وسنت سے نہیں ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ صاف فرماتے ہیں:

﴿ يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ ﴾ (۲۳۴)

"اے پیغمبر جو چیز خدا نے تمہارے لئے جائز کی ہے تم اسی سے کنارہ کشی کیوں کرتے ہو۔"

اس آیت سے واضح ہے کہ نبی نے اپنے اجتہاد سے جو چیز ناپسند کی اللہ تعالیٰ نے اسے شریعت ہی کا حصہ (جو کہ وحی سے حاصل ہوتی) قرار دیتے ہوئے تنبیہ کی ہے۔ گویا کہ آپ کا اجتہاد شریعت ہی کا حصہ ہوتا ہے۔

جیسا کہ یعقوب علیہ السلام نے اونٹ کا گوشت اپنی بیماری کی وجہ سے اجتہاد کے طور پر نہ کھایا تو بنی اسرائیل نے اسے حرام ٹھہرا لیا۔ ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِى إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ﴾ (۲۳۵) "بنی اسرائیل کے لئے تورات کے نازل ہونے سے پہلے چیزیں حلال تھیں بجز ان کے جو یعقوب نے خود اپنے اوپر حرام کر لی تھیں۔" کیونکہ پیغمبر کا اجتہاد شریعت ہی ہوتا ہے۔

صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ سے جن امور میں اختلاف کیا ہے۔ تو وہ اختلاف، شریعت میں نہیں (یعنی شرعی امور میں نہیں) بلکہ امور دنیا میں ہے۔

یعنی نبی اکرم ﷺ کے احکامات کی دو اقسام ہیں:

i) وہ احکامات جو آپ نے بحیثیت پیغمبر ارشاد فرمائے، یعنی جن کا تعلق شرعی امور سے تھا تو ان کی اتباع تو لازم ہے اور اس میں کسی کا اختیار نہیں جیسا کہ گذشتہ بحث سے واضح ہے۔

ii) وہ احکامات جن کی بنیاد عقل عام یا تجربہ یا ذاتی پسند و ناپسند پر ہے تو اس صورت میں امت کے لئے اس میں اپنی عقل و رائے کا استعمال ممنوع نہیں اور خود رسول اللہ ﷺ کی رائے سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

اس ضمن میں چند روایتیں ملاحظہ ہوں:

۱) حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو دیکھا کہ لوگ کھجور کے درختوں

کو گابھا دیتے ہیں آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم ایسا نہ کرو تو شاید پھل زیادہ اچھا ہو۔ لوگوں نے ایسا ہی کیا، لیکن پھل پہلے سے کم ہوا، لوگوں نے آپ ﷺ سے اس بات کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"إنما أنا بشر ، إذا أمرتكم بشئ من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأى فإنما أنا بشر"۔(۲۳۶)

''میں بھی ایک انسان ہی ہوں جب میں تمہیں دین کے معاملے میں کوئی حکم دوں تو اس پر لازماً عمل کرو، لیکن اگر میں اپنی رائے سے کوئی بات کہوں تو میں بھی ایک انسان ہوں۔''

۲) عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ جب رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو کفن دینے کے لئے اپنی قمیص عطا کی۔ پھر جب اس کی نماز جنازہ پڑھانے کے لئے کھڑے ہوئے تو حضرت عمر نے آپ کو کھینچا اور کہا کہ کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو منافقوں کی نماز پڑھنے سے منع نہیں کیا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس معاملے میں اختیار دیا گیا ہے۔ پھر آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھائی۔(۲۳۷)

علماء نے نبی کے ان بشری فیصلوں کو اجتہاد نہیں بلکہ تدبیر یا تجربہ سے موسوم کیا ہے۔ اور مولانا تقی امینی نے بھی اجتہاد کی اس قسم کو تدبیر یا استصلاح کا نام دیا ہے۔ اور جنہوں نے اولیات عمر اور عثمان کو بنیاد بنا کر شریعتی امور میں نبی سے اختلاف جائز قرار دیا ہے تو واضح رہے ان امور کا تعلق شریعت سے نہیں بلکہ منہاج سے ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت عمر بن خطاب کا طلاقوں والا مسئلہ ہے اور حافظ ابن قیم نے حضرت عمر بن خطاب کے اس اقدام کو تعزیری اقدام قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ وہ اقدام ہے جو ایک حاکم کو اختیار کرنا چاہئے کہ وہ مخاطب کو روکنے کے لئے کچھ تعزیری اقدامات کرے اور ان تعزیری اقدامات میں وہ ضابطے بھی شامل ہیں جو حاکم بروئے کار لاتا ہے اور ان ضابطوں کی بھی اقتداء ہوگی لیکن ہمارے زمانے میں خلفاء راشدین کے بعد ایسے معاملات پیش کر کے یہ دلیل پکڑی جاتی ہے کہ خلفائے راشدین نے شریعت میں تبدیلی کر دی ہے اور شریعت میں تبدیلی پیدا کرنے کے لئے ایسے واقعات کو جواز بنایا جاتا ہے حالانکہ یہ تمام دلائل تدبیر کے میدان سے تعلق رکھتے ہیں۔ شریعت کی حدود میں تدبیر کا جو میدان ہے وہ بھی شریعت کے عمومی مزاج کے مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔

عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ جب حضرت عائشہ نے اپنی لونڈی بریرہ کو آزاد کیا تو اس نے اپنے اختیار کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خاوند مغیث سے علیحدگی کا فیصلہ کر لیا، جس پر مغیث نہایت غمگین تھے۔ بریرہ کے ساتھ مغیث کی محبت کو دیکھتے ہوئے رسول اللہ ﷺ نے بریرہ سے کہا، اگر تم اس کے نکاح میں رہو تو بہتر ہے۔ بریرہ نے پوچھا: یارسول اللہ ﷺ کیا یہ آپ کا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں میں بس سفارش کر رہا ہوں۔ بریرہ نے کہا: تو پھر مجھے مغیث کی کوئی ضرورت نہیں۔(۲۳۸)

حضرت خالد بن ولید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دسترخوان پر گوہ کا گوشت پیش کیا گیا، لیکن آپ نے اسے کھانے سے گریز کیا۔ میں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، لیکن چونکہ یہ ہمارے علاقے میں نہیں پائی جاتی تھی، اس لئے اس کا کھانا میرے لئے طبعاً ناگوار ہے۔ چنانچہ حضرت خالد نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے گوہ کا گوشت کھایا۔(۲۳۹)

مذکورہ روایتوں سے واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ اگر کسی کو ذاتی حیثیت میں کوئی مشورہ دیں یا اپنی طبیعت کی بنا پر کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کریں تو امت پر اس کی اتباع واجب نہیں ہے۔ تاہم امور دنیا اور امور شرعی کا فرق کرنے کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریع اور امور عادیہ میں فرق:

☆ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے سفر حج کے موقع پر وادی محصب میں بھی ٹھہرے تھے۔ حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ اس جگہ ٹھہرنا کوئی سنت نہیں ہے، آپ یہاں بس ایسے ہی ٹھہرے تھے جیسے سفر میں آدمی کسی جگہ ٹھہر جاتا ہے۔ (۲۴۰)

☆ تفسیر ابن جریر میں روایت ہے کہ حضرت عمر ایک سفر میں روحاء کے مقام پر رکے تو دیکھا کہ کچھ لوگوں نے وہاں پڑے ہوئے چند پتھروں کے قریب جا کر نماز پڑھنا شروع کر دی ہے۔ آپ نے وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی یہاں نماز پڑھی تھی۔ حضرت عمر نے اس کو ناپسند کیا اور فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے یہاں بس اس لئے نماز پڑھی تھی کہ یہاں سے گزرتے ہوئے اتفاق سے نماز کا وقت آ گیا تھا۔ (۲۴۱)

☆ حضرت عبداللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹ پر بیٹھ کر بیت اللہ کا طواف کیا۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ (یہ کوئی سنت نہیں ہے) بلکہ آپ نے بھیڑ کی وجہ سے ایسا کیا تھا۔ (۲۴۲)

☆ ابن جریج نے عبداللہ ابن عمر سے پوچھا کہ آپ کو دیکھتا ہوں کہ آپ دباغت کی ہوئی کھال کے چپل پہننے اور زرد رنگ استعمال کرنے کا اہتمام کرتے ہیں، لیکن صحابہ میں سے اور کسی کو میں نے ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ عبداللہ ابن عمر نے فرمایا کہ یہ دونوں کام رسول اللہ ﷺ کرتے تھے اس لئے میں بھی انہیں پسند کرتا ہوں۔ (۲۴۳)

اس سے واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عادی امور کو بعض صحابہ نے اپنے شخصی ذوق کے تحت اختیار کیا، لیکن صحابہ نے عمومی طور پر ان کی اتباع نہیں کی۔

مختصر خلاصہ یہ کہ اگر نبی ﷺ کے امور شرعی اور امور دینوی میں فرق نہ ہو سکے تو آپ کی اصل حیثیت مرسل کی ہے نہ کہ مجتہد کی۔ (اسی لئے رسول کی اطاعت کو تقلید نہیں کہا جاتا) یعنی آپ کا فریضہ اللہ کا پیغام بندوں تک ارسال کرنا ہے تو آپ کی اسی حیثیت کو مدنظر رکھتے ہوئے آپ کے اجتہاد کو بھی وحی ہی کی طرح تسلیم کیا جائے گا جس سے اختلاف کسی صورت قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ امت کے لئے رسالت کا مفہوم یہی ہے کہ رسول اپنے ذاتی احکامات امت پر لاگو کرنے کے بجائے اللہ کے پیغام کا نفاذ کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتے ہیں:

﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُّؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتٰبَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللهِ ﴾ (۲۴۴)

''کسی آدمی کو شایان نہیں کہ خدا تو اسے کتاب اور حکومت اور نبوت عطا فرمائے اور وہ لوگوں سے کہے کہ خدا کو چھوڑ کر میرے بندے ہو جاؤ''

اور اس کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ رسول کی ۲۳ سالہ نبوی زندگی میں اجتہاد کی مثالیں بہت محدود ہیں اور ان سب کے بارے میں اللہ کی طرف سے تصویب ہوئی ہے، یعنی تائید یا تردید دونوں۔ اس لئے ان کی حیثیت اللہ کی طرف

سے خود بخود وحی کی ہوگی اور باقی زندگی کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ اجتہاد کے ذریعے گذری یا وحی کے ذریعے، اور ہمارے پاس آپ کی شرعی اور ذاتی حیثیت میں فرق کرنے کے لئے کوئی کسوٹی بھی موجود نہیں ہے تو پھر اصل پر محمول کرتے ہوئے اسے وحی ہی تسلیم کیا جائے گا۔

اس کے برعکس سرسید احمد خان اور ان کے ہم مشرب نبی ﷺ کے اجتہاد کے مبنی بر وحی ہونے کے منکر ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''جن امور کی نسبت خود جناب پیغمبر خدا نے ان کا وحی سے ہونا بیان فرما دیا ہے یا ان میں ایسے امور بیان ہیں جو عقائد مذہبی، اخلاق، عالم عقبیٰ اور روح کے حالات سے علاقہ رکھتے ہیں، جن کی نسبت خیال کیا ہے کہ بغیر وحی کے معلوم نہیں ہو سکتے۔ ان کے سوا آپ کے تمام کلام کا رسالت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔''(۲۴۵)

مختصر خلاصہ یہ کہ نبی کی درایت خواہ وحی سے ہو یا اجتہاد سے، ہر صورت میں حجت قطعی ہے اور اس سے اختلاف ناگزیر ہے۔ اگر بالفرض کوئی اس سے اختلاف کرے تو وہ امت کے اجتماعی دھارے سے الگ ہے۔ کیونکہ یہ امت غلط بات پر متفق نہیں ہوسکتی۔ واللہ أعلم بالصواب۔

......☆......

حواشی

۱۔ المائدہ: ۵/ ۶۷
۲۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۷۲۸۰
۳۔ الاتقان: ۲/۱۷۴
۴۔ القیٰمۃ: ۷۵/ ۱۷، ۱۸، ۱۹
۵۔ الاحزاب: ۳۳/۲۱
۶۔ التفسیر والمفسرون: ۱/ ۲۸
۷۔ شافعی، محمد بن ادریس، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، سنن ندارد: ص ۹۱،۷۹
۸۔ محمد اسمٰعیل سلفی، حجیت حدیث، اسلامک پبلشنگ ہاؤس، لاہور، ۱۹۸۱ء: ص ۲۶
۹۔ البقرہ: ۲/۲۶۹
۱۰۔ ابوالکلام آزاد، تذکرہ، ارشد بک سیلرز، میرپور، آزاد کشمیر، سن ندارد: ص ۱۸۲
۱۱۔ ایضاً: ص ۱۹۷
۱۲۔ احمد بن حنبل مسند احمد بن حنبل: دارالکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، سن ندارد: ۶/ ۹۱
۱۳۔ خالد علوی، حفاظت حدیث، المکتبۃ العلمیۃ، لاہور، ۱۹۷۱ء: ص ۲۴
۱۴۔ ماہنامہ محدث لاہور، اکتوبر ۱۹۸۷ء جلد ۱۸، عدد ۲: ص ۱۳
۱۵۔ ماہنامہ محدث لاہور، مئی/ جون، ۱۹۸۲ء جلد ۱۲، عدد ۷/ ۸: ص ۷۰، ۷۱
۱۶۔ تفتازانی، سعد الدین، شرح العقائد النسفیۃ، کتب خانہ مجیدیہ، ملتان، سن ندارد: ص ۴۸، ۴۹
۱۷۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، دیباچہ اصول تفسیر (ابن تیمیہ) المکتبۃ السّلفیہ، لاہور ۱۹۷۰ء: ص ۱۰
۱۸۔ الشعرآء: ۲۶/ ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴
۱۹۔ الشوریٰ: ۴۲/ ۵۱
۲۰۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۳
۲۱۔ علاء الدین علی المتقی، کنز العمال، مؤسسہ الرسالۃ بیروت، ۱۹۷۹ء: رقم الحدیث ۹۳۱۲
۲۲۔ الحج: ۲۲/ ۵۲
۲۳۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۲
۲۴۔ نووی، ابوزکریا یحییٰ بن شرف، صحیح مسلم مع شرح نووی، دارالمؤید الریاض مطبع دارالمعرفۃ بیروت ۱۹۹۵ء: ۱/ ۱۱۱
۲۵۔ البانی، ناصر الدین، سلسلہ الاحادیث الصحیحہ، مکتبۃ المعارف الریاض: ۳/ ۱۰۴، رقم الحدیث ۱۱۱۱،
مسند امام احمد بن حنبل: ۲/ ۱۰۷

۲۶۔ مریم:۱۹/ ۱۷

۲۷۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب، کراچی، سن ندارد: ۲/ ۷۲۰

۲۸۔ النجم:۵۳/ ۷تا۱۴

۲۹۔ التکویر:۸۱/ ۲۳

۳۰۔ النسآء:۴/ ۱۶۵

۳۱۔ الاعراف:۷/ ۱۴۳

۳۲۔ ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابی بکر، زادالمعاد فی ھدی خیر العباد، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۹۴ء:۱/ ۸۰

۳۳۔ الشوریٰ:۴۲/ ۵۲

۳۴۔ النسآء:۴/ ۱۶۳

۳۵۔ النحل:۱۶/ ۴۴

۳۶۔ آل عمران؛۳/ ۱۳۲

۳۷۔ مفتی محمد شفیع، تفسیر معارف القرآن، ادارۃ المعارف، کراچی، ۱۹۹۸ء:۲/ ۵۴۴

۳۸۔ الشعرآء:۲۶/ ۱۹۲، ۱۹۳

۳۹۔ الاسرآء:۱۷/ ۸۸

۴۰۔ النجم:۵۳/ ۳، ۴

۴۱۔ الحشر:۵۹/ ۵

۴۲۔ مروزی، محمد بن نصر، کتاب السنۃ، دارالثقافت الاسلامیۃ، ریاض، سن ندارد: ص۳۰

۴۳۔ الاحزاب:۳۳/ ۳۷

۴۴۔ بیہقی، احمد بن حسین بن علی، السنن الکبریٰ، دار صادر، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۵۶ھ:۹/ ۳۳۱، ۳۳۲
مسند احمد بن حنبل، (مکتب الاسلامی بیروت)، ۴/ ۱۳۱
دارقطنی، علی بن عمر، سنن دارقطنی، دارالمحاسن، قاہرہ:۴/ ۲۸۷
ابوداؤد، سلیمان بن الاشعث السجستانی دارالجیل، بیروت، ۱۹۹۲ء:۴/ ۱۹۹
ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۵ء:۱/ ۸
ابن ماجۃ، محمد بن یزید، سنن ابن ماجۃ، دارالفکر، بیروت:۱/ ۶
دارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن، سنن الدارمی، شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ، ۱۹۶۶ء:۱/ ۱۱۷
قرطبی، محمد بن احمد الانصاری (۶۷۱ھ)، تفسیر القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مکتبہ الغزالی، دمشق، سن ندارد:۱/ ۳۷، ۳۸

حاکم نیساپوری، ابوعبداللہ، المستدرک علی الصحیحین ،مکتب المطبوعات الاسلامیہ، حلب، سن ندارد:۱/ ۱۰۹
۴۵۔ خطابی، حمد بن محمد، المکتبہ العلمیہ ، بیروت،۱۹۸۱ء:۴/ ۲۹۸
عبدالرحمٰن مبارکپوری، جامع الترمذی مع تحفۃ الاحوذی، فاروقی کتب خانہ، ملتان، سن ندارد:۳/ ۳۷۴
۴۶۔ شمس الحق عظیم آبادی، عون المعبود (شرح ابوداؤد) نشر السنۃ، ملتان، ۱۳۹۹ھ:۴/ ۳۲۸
ملاعلی قاری، مرقاہ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح، دارالفکر، بیروت،۱۹۹۲ء:۱/ ۴۰۰، ۴۰۱
۴۷۔ تفسیر القرطبی:۱/ ۳۷، ۳۸
۴۸۔ جامع الترمذی مع تحفۃ الاحوذی:۳/ ۳۷۴
المستدرک علی الصحیحین:۱/ ۱۰۸
سنن ابن ماجہ:۱/ ۷
مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح:۱/ ۳۹۹، ۴۰۰
۴۹۔ سنن الدارمی:۱/ ۱۱۷
۵۰۔ ذہبی، ابوعبد شمس الدین، تذکرۃ الحفاظ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، سن ندارد:۱/ ۱۸۰
۵۱۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ، الموافقات، مکتبہ محمد علی صبیح، الازھر:۴/ ۱۹
۵۲۔ مروزی، محمد بن نصر، کتاب السنۃ، دارالثقافت الاسلامیۃ، ریاض، سن ندارد:ص۱۰
النجم:۵۳/ ۲، ۳، ۴
۵۳۔ جمال الدین قاسمی، محمد، قواعد التحدیث (تحقیق محمد بہجۃ البیطار) دارالنفائس، بیروت، الطبعۃ الاولیٰ ۱۹۸۷ء:ص۵۸
۵۴۔ ابوالبقاء، کلیات ابی البقاء، مطبعۃ الامیر، قاہرہ، ۱۲۸۱ھ:ص ۲۸۸
۵۵۔ البقرۃ:۲/ ۱۲۹
۵۶۔ البقرہ:۲/ ۱۵۱
۵۷۔ البقرہ:۲/ ۲۳۱
۵۸۔ آل عمران:۲/ ۱۶۴
۵۹۔ النساء:۴/ ۱۱۳
۶۰۔ الاحزاب:۳۳/ ۳۴
۶۱۔ الجمعۃ:۶۲/ ۲
۶۲۔ المفردات فی غریب القرآن:ص۱۲۶
۶۳۔ الرسالۃ:ص۷۸
۶۴۔ ابن جریر طبری، ابوجعفر محمد، تفسیر طبری، جامع البیان، دارالکتب العلمیۃ، بیروت الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۲ھ:۱/ ۶۰۸

۶۵۔ ابن قیم الجوزیۃ، کتاب الروح، مطبوعہ حیدرآباد، دکن، سن ندارد: ص ۹۲

۶۶۔ حبیب الرحمٰن اعظمی، مقدمہ معارف الحدیث (محمد منظور نعمانی) دارالاشاعت، کراچی، ۱۹۹۷ء: ص ۲۳/۱

۶۷۔ امین احسن اصلاحی، مبادی تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۱ء: ص ۱۱۰

۶۸۔ رسالہ تدبر لاہور، فروری ۱۹۸۵ء، عدد نمبر ۱۲

۶۹۔ عبدالفتاح ابوغدۃ، لمحات من تاریخ السنۃ وعلوم الحدیث، المکتبۃ العلمیۃ، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ۱۱

۷۰۔ الموافقات (شاطبی)، جلد ۴، ص ۷، ۸

۷۱۔ عبدالجبار عمر پوری، عظمت حدیث (تالیف عبدالغفار حسن)، دارالعلم، اسلام آباد، ۱۹۸۹ء: ص ۴۵، ۴۶

۷۲۔ النساء: ۸۰/۴

۷۳۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۷۱۳۷

۷۴۔ الحج: ۲۹/۲۲

۷۵۔ الحشر: ۷/۵۹

۷۶۔ مستدرک علی الصحیحین: ۱۰۹/۱

۷۷۔ لسان المیزان: ۸/۱

۷۸۔ علی بن علی بن محمد بن ابی العزالحنفی، شرح عقیدۃ طحاویۃ، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۹ھ: ص ۲۱۲

۷۹۔ صبحی صالح، علوم الحدیث ومصطلحہ، دارالعلم، بیروت، ۱۹۸۴ء: ص ۲۹۶

۸۰۔ سنن الدارمی: ۱۱۷/۱

۸۱۔ جامع بیان العلم: ۱۹۱/۲، تفسیر القرطبی: ۳۹/۱

۸۲۔ جامع بیان العلم: ۱۹۱/۲

۸۳۔ نواب صدیق حسن خان، تفسیر فتح البیان، ادارہ احیاء التراث الاسلامی، قطر، ۱۴۱۰ھ: ۲۴۸/۴

۸۴۔ امین احسن اصلاحی، مقدمہ تفسیر تدبر قرآن، چٹان پریس لاہور، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۸۷ھ: ص ف

۸۵۔ مبادی تدبر قرآن: ص ۲۱۸، ۲۱۹

۸۶۔ سنن الدارمی (مقدمہ): ۱۱۷/۱

۸۷۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۲۰۰۸

۸۸۔ المائدہ: ۳۸/۵

۸۹۔ جامع بیان العلم: ۲۳۱/۲

۹۰۔ مطرف بن عبداللہ کبار تابعین میں سے بڑے عابد و زاہد تھے یہ ثقہ راوی تھے۔ بمقام بصرہ (۸۷ھ) میں وفات پائی۔

۹۱۔ محمد التیجانی، حافظ بن عبداللطیف، مقدمہ کتاب الکفایۃ فی علم الراویۃ (خطیب بغدادی)، دارالکتب الحدیثۃ، القاہرہ، الطبعۃ الثانیہ: ص۱۲

۹۲۔ رسالہ تدبر لاہور، نومبر ۱۹۹۱ء، عدد نمبر ۳۷: ص۳۳

۹۳۔ ایضاً: ص۳۴

۹۴۔ محمد لقمان سلفی، اہتمام المحدثین، دارالداعی للنشر والتوزیع، الریاض، ۱۴۲۰ھ: ص۲۹

۹۵۔ النجم: ۵۳/ ۳،۴

۹۶۔ النسآء: ۴/ ۸۰

۹۷۔ الحشر: ۵۹/ ۷

۹۸۔ النسآء: ۴/ ۱۵۰،۱۵۱،۱۵۲

۹۹۔ مالک بن انس، الموطأ، جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی، الکویت، ۱۹۹۸ء: ص۳۲۱
المستدرک علی الصحیحین: ۱/ ۹۳، سنن الکبریٰ: ۱۰/ ۱۱۴

۱۰۰۔ سعید بن منصور بن شعبۃ الخراسانی المکی، سنن سعید بن منصور، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۸۵ء: ۱/ ۲۶،
ابن قدامۃ، عبداللہ بن احمد بن محمد الحنبلی، ھجر للطباعۃ والنشر، القاہرۃ، ۱۹۹۲ء: ۹/ ۶

۱۰۱۔ الحشر: ۵۹/ ۷، جامع بیان العلم: ۲/ ۱۸۹

۱۰۲۔ محمد مصطفیٰ الاعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۵ء: ۱/ ۱۴

۱۰۳۔ الرسالۃ: ص۸۷

۱۰۴۔ شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الام، دارالباز للنشر والتوزیع، مکۃ مکرمۃ، سن ندارد: ۷/ ۲۶۲

۱۰۵۔ الکفایۃ فی علم الروایۃ: ص۳۹

۱۰۶۔ عبدالسلام بستوی، فضائل الحدیث، طبع دھلی، سن ندارد: ص۲۵

۱۰۷۔ البانی، محمد ناصرالدین، سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ، طبع دمشق الطبعۃ الاولیٰ ۱۳۹۹ھ: ۲/ ۲۸۶

۱۰۸۔ حجیۃ السنۃ: ص۴۸۷

۱۰۹۔ محمد رفیق چودھری، سنت سے ایک انٹرویو، مکتبہ قرآنیات لاہور ۱۹۹۴ء: ص۲۴

۱۱۰۔ لسان العرب (دارصادر بیروت)، ۳/ ۱۳۳،۱۳۵

۱۱۱۔ التوبہ: ۹/ ۷۹

۱۱۲ شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول، مکتبہ محمد علی صبیح، مصر، سن ندارد: ص۲۲۰

۱۱۳۔ ایضاً

۱۱۴۔ آمدی، سیف الدین ابوالحسین علی بن ابی علی بن محمد، احکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیۃ، بیروت،

۱۹۸۳ء:۴/ ۲۱۸
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، دارالعلوم الحدیثہ، بیروت، سن ندارد:۲/ ۳۵۰

۱۱۵۔ تاج العروس:۲/ ۳۲۹، ۳۳۰

۱۱۶۔ المائدہ:۵/ ۵۳

۱۱۷۔ النحل:۶/ ۳۸

۱۱۸۔ الانعام:۶/ ۹

۱۱۹۔ النور:۲۴/ ۵۳

۱۲۰۔ الفاطر:۳۵/ ۴۲

۱۲۱۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۲/ ۲۱۸

۱۲۲۔ ابن السبکی، تاج الدین، جمع الجوامع مع شرح محمد بن احمد المحلی و حاشیہ البنانی، داراحیاء الکتب العربیہ، سن ندارد: ۲/ ۳۷۹

۱۲۳۔ محمد الخضری، اصول الفقہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر، داراحیاء التراث العربی، بیروت، الطباعۃ السادسۃ ۱۳۸۹ھ/ ۱۹۶۹ء: ص ۳۶۷

۱۲۴۔ اللّمع فی اصول الفقہ :ص ۲۵۷

۱۲۵۔ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، دارنشر الکتب الاسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۱ء:۱۳/ ۲۹۹

۱۲۶۔ ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، المحلی، مطبعۃ النھضۃ، مصر، الطباعۃ الثانیہ:۱/ ۶۷

۱۲۷۔ ایضاً:۱/ ۶۶

۱۲۸۔ النحل:۱۶/ ۴۳

۱۲۹۔ ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتب العلمیہ، بیروت:۲/ ۱۱۵

۱۳۰۔ منیب الرحمٰن، اصول فقہ اسلامی، مکتبہ فریدی، کراچی:ص ۶۴

۱۳۱۔ حنیف ندوی، محمد، مسئلہ اجتہاد، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۱ء:ص ۱۱۰

۱۳۲۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تفہیمات، اسلامک پبلشنگ کمپنی، لاہور:۳/ ۱۱

۱۳۳۔ مناظر احسن گیلانی، تدوین فقہ، مکتبہ رشیدیہ، لاہور:ص ۲۱

۱۳۴۔ ثناء اللہ امرتسری، ابوالوفاء، اجتہاد و تقلید، اہلحدیث اکادمی، لاہور ۱۹۶۸ء:ص ۲۰، ۲۱

۱۳۵۔ نادیہ شریف العمری، الاجتہاد فی الاسلام، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۸۱ء:ص ۳۳

۱۳۶۔ آپکا نام محمد بن حسن ہے آپ فقیہہ اور اصولی تھے اور آپ کی وفات ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵ء میں ہوئی (المراغی، عبداللہ مصطفیٰ، الفتح المبین فی طبقات الاصولیین، نشر امین رمج وشریکاہ، بیروت الطبعۃ الثانیہ ۱۳۹۴ھ/ ۱۹۷۴ء:۱/ ۲۲۷

۱۳۷۔ آپ کا نام عبدالقادر بن طاہر بن محمد التمیمی البغدادی ہے آپ فقیہہ، اصولی اور ادیب تھے، شافعی مذہب سے تھے آپ کی وفات ۴۲۹ھ میں ہوئی (الفتح المبین: ۲۳۴/۱)

۱۳۸۔ ارشاد الفحول: ص ۲۵

۱۳۹۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)، ۲۲۲/۴

۱۴۰۔ آپ کا نام محمد بن عبداللہ البغدادی ہے، آپ کی وفات ۳۳۰ھ میں ہوئی (الفتح المبین: ۱۷۹/۱)

۱۴۱۔ ارشاد الفحول: ص ۲۲۶

۱۴۲۔ اصول الفقہ (خضری)، ص ۳۷۰، وھبہ الزحیلی، الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی، الطبعۃ الثانیہ، ص ۶۱۰

۱۴۳۔ محمد الخضری، تاریخ التشریع الاسلامی، دارالمعرفۃ، مصر، ۱۹۷۰ء: ص ۹۱

۱۴۴۔ الفتح المبین: ۱۵/۱

۱۴۵۔ محمد علی السالیس، نشاۃ الفقہ الاجتہادی واطوارہ، مجمع البحوث الاسلامیہ بالأزھر، المؤتمر الرابع، مطبعۃ الازھر ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۷ء: ص ۹

۱۴۶۔ جوینی، ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف، کتاب الاجتہاد من کتاب التلخیص (تحقیق عبدالحمید الوزیر)، دارالقلم، دمشق، ۱۹۸۷ء: ص ۷۹

۱۴۷۔ ص ن: ۲۹،۳۸

۱۴۸۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)، ۲۲۴/۴، ۲۲۵

۱۴۹۔ ارشاد الفحول: ص ۲۲۵

۱۵۰۔ الانبیاء: ۷۸/۲۱، ۷۹

۱۵۱۔ الانفال: ۶۷/۸

۱۵۲۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الاوطار، دارالجیل، بیروت، ۱۹۷۳ء: ۱۴۲/۸، ۱۴۳

۱۵۳۔ ابن السبکی، جمع الجوامع بشرح المحلی: ۳۸۶/۲، الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)، ۲۲۳/۴

۱۵۴۔ عبس: ۱/۸۰

۱۵۵۔ التوبۃ: ۴۳/۹

۱۵۶۔ جمع الجوامع شرح المحلی، ۳۸۶/۲، محمد بن الحسن الحجوی الثعالبی الفاسی، الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، المکتبۃ العلمیۃ، مدینہ منورہ، ۱۳۹۷ھ/۱۹۷۷ء: ۷۵/۱

۱۵۷۔ النساء: ۱۰۵/۴

۱۵۸۔ عبدالسلام السلیمانی، الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، المملکۃ العربیہ، وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ، ۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶ء: ص ۷۳

۱۵۹۔ آل عمران:۳/۱۵۹

۱۶۰۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۳

۱۶۱۔ الاحزاب:۳۳/۳۷

۱۶۲۔ الحشر:۵۹/۲

۱۶۳۔ علی حسب اللہ، اصول التشریع الاسلامی:ص ۸۹

۱۶۴۔ صنعانی، محمد بن اسماعیل الکحلانی، سبل الاسلام شرح بلوغ المرام، مکتبۃ الرسالۃ الحدیثۃ، سن ندارد:۳/۱۴۵

۱۶۵۔ احمد بن حنبل، مسند احمد، المکتب الاسلامی، بیروت:۵/۴۱۰

۱۶۶۔ ربیع بن حبیب، مسند الربیع بن حبیب، تصویر المکتبہ الثقافۃ، سن ندارد:۱/۸

۱۶۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۴

۱۶۸۔ سبل السلام،۲/۱۹۶، ۱۹۷

الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۴، الفکر السامی،۱/۷۶، ۷۷، ارشاد الفحول، ص ۲۲۵

۱۶۹۔ نیل الاوطار:۶/۲۸۵

۱۷۰۔ اصول التشریع الاسلامی:ص ۸۹

۱۷۱۔ سبل السلام:۱/۹

۱۷۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۴

۱۷۳۔ اصول الفقہ:ص ۳۷۰

۱۷۴۔ النجم:۵۳/۳، ۴

۱۷۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۷

۱۷۶۔ ارشاد الفحول:ص ۲۲۶

۱۷۷۔ النساء:۴/۱۰۵

۱۷۸۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)،۴/۲۲۹

۱۷۹۔ سید محمود آلوسی بغدادی، روح المعانی، مکتبہ امدادیہ ملتان، سن ندارد:۴/۱۴۰

۱۸۰۔ سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہیل، المحرر فی اصول الفقہ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۹۶ء:۲/۷۱

۱۸۱۔ محمد مظہر بقا، اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۷۲ء:ص ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۲،
حجۃ اللہ البالغۃ:۱/۲۸۱، ۲۸۲

۱۸۲۔ النساء:۴

۱۸۳۔ تفسیر کبیر:۱۱/۳۳

۱۸۴۔ ایضاً

۱۸۵۔ حدیث کا درایتی معیار، ص:۶۸

۱۸۶۔ صحیح البخاری (مکتبہ دار السلام)، رقم الحدیث ۱۸۳۳

۱۸۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام (آمدی)، ۴/۲۲۴

۱۸۸۔ المستصفی (غزالی)، ۲/۳۵۶

۱۸۹۔ مسلم بن حجاج القشیری، ابوحسین، صحیح مسلم، مکتبہ دار السلام ریاض، الطبعۃ الاولی ۱۴۱۷ھ: رقم الحدیث ۳۵۴۴

۱۹۰۔ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہلحدیث، اسلامک پبلشنگ کمپنی، لاہور، ۱۹۷۰ء: ص۱۸۵، ۱۸۶

۱۹۱۔ البقرۃ: ۲/۱۴۳

۱۹۲۔ عبدالرحمٰن کیلانی، تیسر القرآن، مکتبہ السلام، لاہور ۱۹۲۰ھ: ۱/۹۳

۱۹۳۔ التوبۃ: ۹/۴۳

۱۹۴۔ صحیح البخاری (مکتبہ دار السلام)، رقم الحدیث ۲۴۸۸

۱۹۵۔ صحیح مسلم، (مکتبۃ دار المعرفۃ، بیروت)، رقم الحدیث ۱۴۶

۱۹۶۔ صحیح مسلم، (مکتبۃ دار المعرفۃ، بیروت)، رقم الحدیث ۵۶۱۳

۱۹۷۔ حجۃ اللہ البالغۃ: ۱/۲۸۲

۱۹۸۔ تقی امینی، محمد، اجتہاد، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد: ص ۲۸

۱۹۹۔ الحشر: ۵۹/۷

۲۰۰۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی، سنن ابی داؤد، المکتبۃ الاثریہ پاکستان، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۹۹ھ، رقم الحدیث ۳۴۴۲

۲۰۱۔ الحاقۃ: ۶۹/۴۴ تا ۴۶

۲۰۲۔ محمد جوناگڑھی، طریق محمدی، مکتبہ محمدیہ، کراچی، سن ندارد: ص۴۰

۲۰۳۔ النسا: ۴/۸۲

۲۰۴۔ مناع القطان، مباحث فی علوم القرآن، دارنشر الکتب الاسلامیۃ، لاہور، الطبعۃ الثانیہ والعشرون، ۱۹۸۷ء: ص ۳۷

۲۰۵۔ اجتہاد (محمد تقی امینی): ص۳۳

۲۰۶۔ محمد اسماعیل سلفی، تحریک آزادی فکر، مکتبہ نذیریہ، چیچہ وطنی، ۱۹۶۹ء: ص ۳۵

۲۰۷۔ المائدہ: ۵/۳۹

۲۰۸۔ محمد فاروق النبہان، المدخل للتشریع الاسلامی، دار القلم، الکویت، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۷۷ھ: ص ۹۷

۲۰۹۔ الفقہ الاسلامی: ص ۳۶۷

۲۱۰۔ مقدمہ ابن خلدون: ص ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۳

۲۱۱۔ القیامۃ: ۷۵/ ۱۷، ۱۸، ۱۹

۲۱۲۔ الحجر: ۱۵/ ۹

۲۱۳۔ الرسالۃ (امام شافعی): ص ۹۱

۲۱۴۔ البقرۃ: ۲/ ۷۰

۲۱۵۔ البقرۃ: ۲/ ۶۹

۲۱۶۔ مسئلہ اجتہاد: ص ۱۲۱

۲۱۷۔ محمد ابراہیم شقرہ، الرأی السدید فی الاجتہاد والتقلید، الطبعۃ الاولی، ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء: ص ۱۸، ۱۹

۲۱۸۔ الاحزاب: ۳۳/ ۳۶

۲۱۹۔ سنن ابی داؤد، رقم الحدیث ۶۲۰

۲۲۰۔ ابوبکر الشیبانی، احمد بن عمرو بن الضحاک، الاحاد و المثانی (تحقیق فیصل احمد) مکتبہ دارالرایہ الریاض ۱۹۹۱م: ۲/ ۳۱۲

۲۲۱۔ ابراہیم: ۱۴/ ۱۱

۲۲۲۔ الکہف: ۱۸/ ۱۱۰

۲۲۳۔ الاسراء: ۱۷/ ۹۳

۲۲۴۔ مسئلہ اجتہاد (حنیف ندوی) ص ۱۲۲

۲۲۵۔ الحشر: ۵۹/ ۷

۲۲۶۔ مسند احمد: ۲/ ۱۶۲

۲۲۷۔ اجتہاد (محمد تقی امینی): ص ۳۲

۲۲۸۔ الانبیاء: ۲۱/ ۵۱

۲۲۹۔ النساء: ۴/ ۱۰۵

۲۳۰۔ النساء: ۴/ ۱۱۳

۲۳۱۔ النمل: ۱۶/ ۴۴

۲۳۲۔ مسئلہ اجتہاد: ص ۱۲۳، ۱۲۴

۲۳۳۔ ایضاً: ص ۱۲۹

۲۳۴۔ التحریم: ۶۶/ ۱

۲۳۵۔ آل عمران:۳/۹۳

۲۳۶۔ ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید القزوینی۔سنن ابن ماجہ،(تحقیق محمد فواد عبدالباقی) دارالفکر، بیروت ۱۹۹۵ء:۱/۱، رقم الحدیث ۲

۲۳۷۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۴۶۷۰

۲۳۸ سنن ابن ماجہ:۱/۶۷۱، رقم الحدیث ۲۰۷۵

۲۳۹۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۵۳۹۱

۲۴۰۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۱۷۵۶، ۱۷۶۶

۲۴۱۔ تفسیر طبری:۱/۴۳۳

۲۴۲۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۱۶۱۲

۲۴۳۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۱۶۱۳

۲۴۴۔ آل عمران:۳/۹۷، صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام)، رقم الحدیث ۱۶۶، ۵۸۵۰،

۲۴۵۔ سرسید احمد خان، الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیۃ، مطبع مصطفائی، لاہور، سن ندارد، ص ۲۱۴

......☆......

باب چهارم

درایتِ تفسیری کے مُسلّمہ اُصول

محدث روپڑیؒ کی نظر میں

حافظ عبداللہ روپڑی نے زمانہ طالب علمی سے فراغت کے بعد سب سے پہلا تحریری کام صحابہ کی درایت تفسیری پر کیا۔ یہ وہ دور ہے جب بعض علماء نے مغربی فلسفہ سے متاثر ہوکر قرآن پاک کی تفسیر کرتے ہوئے معجزات اور خرق عادت امور کا انکار کیا اور فرق ضالہ (معتزلہ، جہمیہ، نیچریہ وغیرہ) کی موافقت کی۔ ان علماء کا موقف اور دعویٰ یہ تھا کہ (قرآن) کو کلام الٰہی سمجھنے کے لئے صرف لغت اور علوم عربیہ کافی ہیں۔ آثار صحابہ اور اقوال تابعین وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ حدیث نبوی کی بھی زیادہ حاجت نہیں۔ صحت تفسیر کے لئے کافی ہے کہ وہ محاورہ عرب کے موافق ہو خواہ اس تفسیر کا قائل کوئی پہلے گذرا ہو یا نہ گذرا ہو۔ اور غلط تفسیر وہ ہے جو محاورہ عرب اور لغت عربی کے خلاف ہو جائے اس کا قائل کوئی بھی ہو، اسلاف میں سے کسی نے ایسی تفسیر نہ کی ہو یعنی نئے لوگوں میں سے کسی کی ایجاد ہو۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ تذبذب کا شکار ہیں۔ کبھی تفسیر صحابہ کو نصاب تفسیر میں داخل مانتے ہیں اور کبھی انکار کر دیتے ہیں اور کبھی تفسیر صحابہ کے ساتھ حدیث کے نصاب تفسیر میں داخل ہونے سے بھی انکار کر دیتے ہیں۔ بلکہ بعض مقامات پر کہتے ہیں کہ حدیث کو چھوڑنے کی وجہ سے قرآن پاک میں غلطی نہیں ہوتی، جب بھی غلطی ہوتی ہے قواعد عربیہ کو چھوڑنے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث نصاب تفسیر میں داخل نہیں۔

الغرض ان کی تفاسیر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ تو حدیث نبوی کو نصاب تفسیر میں داخل مانتے ہیں اور نہ تفسیر صحابہ کو۔ بلکہ جو معانی ان کے خیال میں قواعد عربیہ کی رو سے صحیح معلوم ہوں وہی درست ہیں۔ خواہ وہ حدیث اور تفسیر صحابہ کے مخالف ہوں یا موافق۔ اگر کسی جگہ حدیث پاک اور تفسیر صحابہ کو نصاب تفسیر میں داخل مانتے بھی ہیں تو عجیب انداز سے کہ ایسا اقرار کرتے ہیں کہ وہ در پردہ انکار ہی ہے، جیسے فرق ضالہ اور اہل بدعت کی روش ہے۔ ان کی عادت ہے کہ جب کسی مسلمہ بات سے انکار کرنا چاہتے ہیں تو صاف الفاظ میں انکار نہیں کرتے بلکہ ایسے پر پیچ طریقے سے انکار کرتے ہیں کہ عوام تو درکنار، خواص کی آنکھوں میں بھی دھول جھونک دیتے ہیں۔ جیسے مرزا صاحب بہت سی احادیث کو نہیں مانتے مگر وہ صاف لفظوں میں انکار نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ جو حدیث قرآن کے موافق ہے وہ مسلم ہے اور جو خلاف ہو وہ غیر مسلم۔ اور قرآن مجید کا مطلب اپنے طور پر سمجھتے ہیں خواہ وہ تفاسیر خیر القرون اور صحابہ کے موافق ہو یا مخالف، تو اس طرز سے ان کو ہزارہا احادیث بلکہ جس حدیث سے چاہیں انکار کی گنجائش ہے۔

<u>درایت تفسیری</u>: کلام کے ظاہری مطلب کو کہتے ہیں جس کو اہل زبان اپنے محاورہ میں بے تکلف سمجھتے اور استعمال کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے بول چال میں ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر اس کے کلام سے بے تکلف آگاہ ہو جاتے ہیں اور اس کا مطلب سمجھنے میں کوئی چیز حائل نہیں ہوتی، اگر بالفرض کسی موقع پر اشتراک لفظی یا کسی اور عارضہ کی وجہ سے لفظوں سے ظاہری مطلب نہ سمجھا سکے تو سیاق وسباق اور قرائن وغیرہ متکلم کی مراد کو ظاہر کر دیتے ہیں۔ (1)

اگر متکلم اپنے مافی الضمیر پر اطلاع دینے کی خاطر ایک بات کرے اور مخاطب باوجود اہل زبان ہونے کے، اس کے مفہوم ومراد کو، نہ اس کے الفاظ سے سمجھ سکے اور نہ قرائن وغیرہ سے، تو وہ کلام سطحی ہوتی ہے یا فصاحت و بلاغت سے

ساقط۔ کیونکہ کلام کے بلیغ ہونے کا یہ معنی ہے کہ فصیح ہونے کے ساتھ مقتضٰی حال (موقع ومحل) کے موافق ہو پھر مقتضٰی حال مختلف ہے کیونکہ مواضع کلام مختلف ہیں۔ مثلاً بعض جگہ تنکیر مناسب ہے اور بعض جگہ تعریف، بعض جگہ اطلاق اور بعض جگہ تقیید، بعض جگہ لفظ کو مقدم کرنا اور بعض جگہ مؤخر کرنا، بعض جگہ ذکر کرنا، بعض جگہ حذف کرنا اور بعض جگہ کلام کو مختصر کرنا اور بعض جگہ تطویل، بعض جگہ عطف کرنا اور بعض جگہ ترک عطف یعنی جیسا محل ہے ویسی کلام کی جائے تو اچھی ہے ورنہ بُری۔ مثلاً اگر اختصار کا محل ہے تو کلام کو مختصر کرنا چاہئے اگر طول کا محل ہے تو طول دینا چاہئے اسی طرح اگر ذکی سے ہم کلام ہو تو اعتبارات لطیفہ مناسب ہیں ورنہ عام اور موٹی بات کرے۔ (۲)

الغرض مذکورہ بالا باتوں کی جس قدر رعایت کی جائے کلام اسی قدر بلیغ ہوگی اگر مذکورہ بالا باتوں کی رعایت نہ کی جائے تو وہ کلام بلیغ نہیں ہوسکتی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مخاطب کی ذکاوت وغباوت کا لحاظ رکھنا، مفہوم بلاغت میں داخل ہے۔ پس جو شخص ذکی کے ساتھ غبی کا خطاب کرے یا غبی کے ساتھ ذکی کا خطاب کرے وہ بلیغ نہیں ہوسکتا۔ اسی واسطے ہم کہتے ہیں: یہ نہیں ہوسکتا کہ ہزار ہا صحابہ رضی اللہ عنہم حاضرین مجلس کسی آیت کے اصلی مطلب سے غفلت کر جائیں اور کسی کی بھی سمجھ میں صحیح مطلب نہ آئے کیونکہ اول مخاطب وہی تھے اور انہیں کی خاطر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید عربی زبان میں اتارا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ بالخصوص ان کو خطاب کر کے بطور احسان کے فرماتا ہے: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾(۳) ''تحقیق اتارا ہم نے اس قرآن کو عربی میں تاکہ تم سمجھو'' تو جو لوگ اس کے خلاف (برعکس) اعتقاد رکھتے ہیں وہ قرآن پاک کی فصاحت و بلاغت پر ایمان نہیں لائے۔''(۴)

اسی لئے علماء مفسرین نے تفسیر کا طریقہ یہ مقرر کیا کہ جب قرآن پاک کی تفسیر قرآن و حدیث سے نہ ملے تو قول صحابہ سے کرنی چاہئے۔ نواب صدیق حسن خان (۱۳۰۷ھ) ترجمان القرآن میں فرماتے ہیں:

> ''جب قرآن پاک کی تفسیر قرآن پاک وسنت مطہرہ سے نہ ملے تو پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال سے لینی چاہئے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس وقت کے احوال وقرائن دیکھے بھالے ہیں۔ وہ نزول قرآن کے وقت حاضر وموجود ہوتے تھے۔ وہ فہم تام، علم صحیح، عمل صالح رکھتے تھے۔ اس لئے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ قرآن پاک کی تفسیر بیان کریں اور انہوں نے رسول خدا سے اس کو سنا نہ ہو۔ یہ بھی اگر مانا جائے کہ انہوں نے نہیں سنا تو بھی وہ ان اہل عرب سے ہیں جو لغت قرآن کے تل تل سے واقف تھے، بال کی کھال نکالتے تھے خصوصاً جو ان میں بڑے عالم تھے جیسے چاروں خلفاء اور ابن مسعود، ابن عباس۔ عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا: قسم ہے خدا کی نہیں اتری کوئی آیت کتاب اللہ کی مگر مجھے معلوم ہے کہ کس کے حق میں اتری ہے اور کہاں اتری ہے۔ اگر میں جانوں کہ کوئی مجھ سے زیادہ قرآن جانتا ہے تو میں ضرور اس کے پاس پہنچوں۔ پھر فرمایا کہ جو کوئی ہم میں سے دس آیات قرآن پاک کی سیکھ لیتا تھا، جب تک کہ وہ اس کے معنی پہچان نہ لیتا اور اس پر عمل نہ کر لیتا تب تک آگے نہ بڑھتا۔''(۵)

اس تفصیل سے یہ بات واضح اور قرین انصاف معلوم ہوتی ہے کہ قرآن کی جس تفسیر کو حاضرین وحی نے (جن کے سامنے قرآن پاک اترا اور جنہوں نے احادیث نبوی اپنے کانوں سے سنیں) سیاق وسباق اور محاورہ عرب کے خلاف نہیں گردانا تو کوئی شخص کس طرح تفسیر ان کے خلاف کرسکتا ہے۔؟ جو شخص کسی قضیہ میں حاضر ہو تو جیسے وہ حقیقت حال کو سمجھ سکتا ہے، غائب نہیں سمجھ سکتا۔ مشہور ہے "الشاھد یریٰ مالا یراہ الغائب" اور حدیث پاک میں ہے ''لیس

الخبر کالمعاینة" (کسی کی اطلاع اپنے مشاہدہ کی مانند نہیں ہوتی)[٦] اس کے ساتھ وہ عرب العرباء تھے، اس زمانہ کے محاورات کو وہ خوب جانتے تھے۔ ہمیں اپنے زبان کے محاورات اور بول چال کی طرف خیال کرنا چاہئے کہ ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر کس طرح آسانی سے اطلاع پاتے ہیں؟ اسی طرح وہ قرآن پاک کے مضامین کو آسانی سے سمجھتے تھے کیونکہ قرآن مجید فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ پایہ پر اترا ہے۔

فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ بمعنى أنه يقال: کلام بلیغ لا من حیث إنه لفظ وصوت بل باعتبار إفادته المعنى الغرض المسوق له الکلام بالترکیب[٧]

''بلاغت لفظ کی صفت ہے مگر محض لفظ اور آواز ہونے کے لحاظ سے صفت نہیں بلکہ اس لحاظ سے کہ لفظ معنی مراد کو ادا کرتا ہے یعنی اگر لفظ معنی مراد کو ادا نہ کرے تو بلاغت کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا۔''

اس کی وضاحت میں محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''کمال فصاحت اسی میں ہے کہ معنی مراد کو ایسی سلاست اور روانی سے مقتضیٰ حال کے مطابق ادا کیا جائے کہ الفاظ منہ سے نکلتے ہی معنی و مراد دل میں نقش ہوجائیں۔ جس کلام کا معنی مراد ہی متعین نہ ہو، وہ مشتبہ اور مبہم ہو۔ اس کو بھی کوئی فصیح و بلیغ کہہ سکتا ہے؟ لیکن جس شخص کا درایت تفسیری کے متعلق یہ خیال ہو کہ قرآن پاک کا معنی مراد ہی متعین نہیں ہوتا اور جو آتا ہے اس سے نیا مطلب سمجھتا ہے اور اس کے اصلی معنی سے ایک شخص نہیں دو شخص نہیں بلکہ سینکڑوں حاضرین وحی غفلت کر جاتے ہیں ایسا شخص قرآن پاک کی فصاحت و بلاغت پر ایمان نہیں رکھتا۔''[٨]

درایت اجتہادی: استنباط کو کہتے ہیں، جیسے سیاق کلام سے کسی مطلب پر مطلع ہونا یا دو تین باتوں کو ملا کر ان سے ایک مناسب نتیجہ نکالنا یا مقتضیٰ حال اور وضع متکلم کو دیکھ کر ان سے کوئی بات اور نتیجہ نکالنا وغیرہ وغیرہ۔

الغرض عبارت کے سرسری مطلب کے علاوہ جتنے معانی ہیں سب درایت اجتہادی میں داخل ہیں:

١) مثلاً فیصلہ مقدمات عدالت میں، جو بیان واقعات کے بعد حاکم عدالت نتیجہ نکال کر فیصلہ کردیتا ہے اسے درایت اجتہادی کہتے ہیں۔

٢) اسی طرح بھنگ، چرس، چانڈ وغیرہ کو نشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کر کے حرام قرار دینا یہ بھی درایت اجتہادی ہے۔

٣) اسی طرح آیۃ کریمہ ﴿ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴾ سے کفار کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا یعنی ان کے آپس میں نکاح صحیح ہیں۔

٤) اسی طرح آیۃ کریمہ ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْرًا ﴾ اور آیت ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ دونوں کو ملا کر یہ نتیجہ نکالنا کہ سب سے کم مدت حمل چھ ماہ ہے (کیونکہ تیس مہینوں سے دو سال نکالنے سے باقی چھ ماہ بچ جاتے ہیں)

٥) اسی طرح آیت ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ﴾ کے باعث اور شان نزول کو دیکھ کر اس بات پر استدلال کرنا کہ یہ آیت ایک مجلس میں دو یا تین طلاق کے حکم کو شامل نہیں، کیونکہ اس آیت کے اترنے کا باعث اضرار بالنساء ہے اور ایک مجلس میں خواہ ہزار طلاق دی جائے اس کو نقصان و عدم نقصان سے کچھ تعلق نہیں۔

٦) اسی طرح مقتضیٰ حال کا لحاظ کر کے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا سورۃ النصر سے نبی کریمﷺ کی قرب

وفات سمجھنا۔

۷) اسی طرح حدیث (إذا سافرتما فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما) (یعنی جب تم دو شخص سفر میں ہو تو جو چاہے اذان اور تکبیر کہے مگر امامت وہ کرائے جو تم میں سے بڑا ہے) سے یہ مسئلہ نکالنا کہ جو شخص اذان کہے اگر وہی شخص جماعت کرائے تو کوئی حرج نہیں۔ (۹)

قرآن پاک میں مسائلِ استنباط اس قدر ہیں کہ وہ ختم نہیں ہوتے اس لئے درایت اجتہادی کی نسبت لاتنقضی عجائبہ (۱۰) کہنا بجا ہے۔

اس تفصیل سے درایت تفسیری اور درایت اجتہادی میں فرق واضح ثابت ہو گیا اور معلوم ہو گیا کہ صحابہ کی درایت تفسیری سب پر مقدم ہے جب تک اس کے چھوڑنے پر کوئی دلیل قوی تر نہ ہو، باقی رہی صحابہ کی درایت اجتہادی تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک حجت ہے اور بعض کے نزدیک حجت نہیں۔ اور بعض ثقہ علماء نے اس کی تفصیل اس طرح کی ہے کہ درایت اجتہادی کی دو اقسام ہیں۔ ایک جیسے آیۃ کریمہ ﴿ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴾ سے کفار کے صحت نکاح کا مسئلہ نکالنا اور استنباط کرنا یعنی ان کے آپس میں نکاح صحیح ہیں۔

دوسرے بھنگ، چانڈ وغیرہ کو نشہ کی وجہ سے شراب پر قیاس کرنا۔ ان کے خیال میں علماء کا جس درایت میں اختلاف ہے وہ دوسری قسم ہونی چاہئے اور پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہونی چاہئے کیونکہ اس میں اہل زبان ہونے کا بہت دخل ہے اور سماع عن النبی ﷺ کا بھی احتمال ہے۔ (۱۱) والله أعلم

......☆......

فصل اول

قواعد عربیہ اور صحابہ کی درایتِ تفسیری

علوم کی دو قسمیں ہیں۔ عقلی جیسے منطق وغیرہ اور نقلی جیسے علم عربی وغیرہ۔ علم عقلی میں تو انسان آزاد ہے جو اس کی سمجھ میں آئے کہے بشرطیکہ عقل کی رسائی وہاں تک ہو، نقلی میں انسان پابند ہے۔ محض قیاس سے کوئی بات نہیں کہہ سکتا اگر ایسا کرے گا تو اس کی امانت اور دیانت پر شبہ ہوگا۔ مثلاً:

علم لغت ایک نقلی علم ہے اس میں انسان اہل لغت کا پابند ہے۔ اگر لغت میں انسان کتاب لکھے اور الفاظ کے معانی بیان کرنے میں اہل لغت کی بول چال اور ان کے محاورات کی پابندی نہ کرے بلکہ اپنے قیاس کو بھی دخل دے تو وہ خائن ٹھہرے گا۔ جیسے کہے کہ ''قارورہ'' کے معنی گھڑے کے بھی ہیں۔ کیونکہ شیشہ کو ''قارورہ'' کہنے کی وجہ یہی ہے کہ اس میں پانی وغیرہ قرار پکڑتا ہے اور یہ وجہ گھڑے میں بھی موجود ہے تو یہ بات درست نہیں۔ اس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو، اہل لغت ہیں ان کے متعین کردہ معنی کو چھوڑ کر نئی تفسیر کرنا بھی درست نہیں۔

مولانا محدث روپڑیؒ لکھتے ہیں:

> ''جس درایت کو علمائے تفسیر نے تفسیر قرآن میں اعتبار کیا ہے وہ درایت تفسیری ہے اور درایت تفسیری از قبیل تشریع نہیں کیونکہ اس میں بندے کو دخل ہے اگر از قبیل تشریع ہوتی تو بندے کو اس میں دخل نہ ہوتا کیونکہ تشریع یعنی شرع مقرر کرنا محض اللہ کا حق ہے اور جو درایت از قبیل تشریع نہ ہو لیکن مسائل شرعیہ کے سمجھنے میں اس کو دخل ہو تو ایسی درایت ہم صحابہ کے علاوہ اوروں کی بھی مانتے ہیں چنانچہ علمائے بیان ونحاۃ وغیرہ کے وضع کردہ قواعد کو ہم تسلیم کرتے ہیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی درایت بطریق اولیٰ تسلیم کرنی چاہئے۔''(۱۲)

اصول فقہ کے بہت سے قواعد میں اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے مدد لی جاتی ہے جیسے ''صاحب توضیح'' نے یہ قاعدہ بیان کرکے کہ عام کا حکم ہے ''تمام افراد کو شامل ہونا'' اس پر حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کے قول سے استشہاد کیا ہے (۱۳) اسی طرح اور بہت سے قواعد ہیں جن میں صحابہ کے اقوال سے استشہاد ہوتا ہے تو اصول فقہ کو ماننا گویا درایت صحابہ کو ماننا ہے۔

۱) اس میں کسی کو شک نہیں کہ علوم عربیہ یعنی معانی و بیان وغیرہ کلام الٰہی یا کلامِ رسول سے ماخوذ ہیں یا پھر کلامِ عرب اول سے، کیونکہ یہ علوم استقرائی ہیں اور ہر علم استقرائی جزئیات سے ماخوذ ہوتا ہے، اسی لئے ان علوم کے مسائل کے اثبات میں کبھی تو آیات قرآنیہ سے استشہاد کیا جاتا ہے اور کبھی احادیث نبویہ سے اور کبھی عرب اول کی نثر ونظم سے۔ اور اس میں بھی کسی کو شک نہیں کہ آیات قرآنیہ یا احادیث نبویہ یا عرب اول کی نثر ونظم سے ان علوم کے مسائل اخذ کرنا یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب ان کا مطلب صحیح طور پر سمجھا جائے خصوصاً علمِ بلاغت کے مسائل اخذ کرنے میں تو متکلم کی مراد پر پورا احاطہ ہونا چاہئے کیونکہ اس میں اصل اسی کی بحث ہوتی ہے کہ متکلم کو اپنا مافی الضمیر کس طرح ادا کرنا چاہئے، کلمات کس قسم کے مہیا کرے اور ان کو ترتیب کس طرح سے دے۔ تو ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ علوم عربیہ ائمہ عربیہ کی درایت تفسیری کے تابع ہیں، پس علوم عربیہ کو ماننا اور قرآن وحدیث یا عرب اول کے کلام کا صحیح مطلب سمجھنے میں بطور استدلال ان علوم سے کام لینا گویا ائمہ عربیہ کی درایت تفسیری کو ماننا ہے اور اس سے بطور استدلال کام لینا ہے۔

۲) علوم عربیہ کا معیار فہم عربِ اول ہے۔ جو مسئلہ ان کے فہم کے مطابق ہو وہ صحیح ہے اور جو خلاف ہو وہ غلط۔ گویا یہ علوم تو کئی برس کے بعد حادث ہوئے ہیں، ان سے وہیں تک استدلال صحیح ہے جہاں تک ان کے فہم کے خلاف نہ ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ استاد الہند، رسالہ ''الفوز الکبیر'' میں فرماتے ہیں:

''لغت قرآن کو محاورات عرب اول سے اخذ کرنا چاہئے مگر پورا اعتماد آثار صحابہ اور تابعین پر ہے اور قرآن مجید کی نحو میں عجیب خلل واقع ہوا ہے وہ یہ کہ بعض نے مذہبِ سیبویہ کو پسند کیا اور جو لفظ مذہبِ سیبویہ کے خلاف ہو اس کی تاویل کر کے مذہب سیبویہ کے موافق کرتے ہیں اگرچہ تاویل بعید ہی کیوں نہ ہو مگر میرے نزدیک یہ صحیح نہیں، بلکہ اقویٰ اور جو سیاق وسباق کے موافق ہو اس کی اتباع کرنی چاہئے خواہ سیبویہ کا مذہب ہو یا فراء کا۔ حضرت عثمانؓ آیت کریمہ ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَوٰةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ﴾ کی نسبت فرماتے ہیں کہ عرب اپنی زبان سے اسے ٹھیک کرتے ہیں اور میرے نزدیک اس کلمہ کی تحقیق یہ ہے کہ محاورہ مشہورہ کی مخالفت بھی ایک ''قسمِ محاورہ'' ہے اور معانی وبیان یہ علوم، صحابہ اور تابعین کے بعد حادث ہوئے ہیں تو ان علوم سے جو جمہور عرب کی عرف میں سمجھا جاتا ہے وہ مقبول ہے اور جس کو صرف متعمقین اہل فن سمجھتے ہیں اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ بھی قرآن مجید میں مفید ہوگا۔''(۱۴)

جن علماء نے صحابہ کی درایت تفسیری کے بالمقابل لغت وقواعدِ عرب کو حجت قرار دیا ہے وہ درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

i) قرآن مجید کا صحیح مطلب کیونکر سمجھ میں آ سکتا ہے اس کا ذکر خود قرآن مجید میں ملتا ہے۔ ارشاد ہے:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(۱۵) ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾(۱۶)

''ہم (اللہ) نے قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے تاکہ تم اس کو سمجھو۔ ہم (اللہ) نے اس قرآن کو تیری زبان میں آسان کیا تاکہ تو پرہیزگاروں کو خوشخبری دے اور مخالفوں کو ڈرا دے۔''

ii) قرآن مجید چونکہ عربی زبان میں ہے اس لئے عربی زبان کے قواعد اور اس کے رموز بتلانے والے اور سکھانے والے جتنے ہیں سب کو ''نصاب تفسیر'' میں دخل ہے۔ صرف نحو، بیان، معانی، لغت، اصول، ادب وغیرہ چنانچہ استاد الہند حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں:

''قرآن مجید میں خطاب عربی زبان میں آیا ہے پس جو شخص عربی سے واقف نہیں وہ متکلم (اللہ تعالیٰ) کی مراد نہیں پا سکتا۔''(۱۷)

iii) امام رازی نے صحیح اور غلط تفسیر یعنی تفسیر بالرائی کے متعلق ایک قانون بیان کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

''جب کوئی شخص بغیر پوری واقفی حاصل کئے علم اصول، علم لغت اور علم نحو وغیرہ کے تفسیر القرآن میں کلام کرتا ہے تو وہ خدا سے نہایت دور ہوتا ہے (یعنی اس کی تفسیر غلط ہوتی ہے) اس لئے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: جو کوئی قرآن شریف کی تفسیر رائے سے کرے وہ جہنم میں اپنا مکان بنائے۔''

ایک اور مقام پر اسی قول کی تائید میں فرماتے ہیں:

''قرآن چونکہ عربی زبان میں اترا ہے اس لئے خلاف لغت عرب اس کی تفسیر نہ کی جائے گی (یعنی صحیح نہ ہوگی)۔''(۱۸)

اب ذیل میں ان دلائل کی وضاحت کی جاتی ہے:

''اس میں شک نہیں کہ اس آیت میں وہی لوگ مخاطب ہیں جن کی زبان میں قرآن مجید نازل ہوا کیونکہ قرآن مجید کا عربی زبان میں ہونا یہ نعمت بالخصوص انہیں پر تھی اور ہم اس سے محروم ہیں۔ پس جب یہ آیت ہم کو شامل ہی نہیں تو ہم اپنے لئے اس سے استشہاد کیسے کر سکتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی آیت کریمہ ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ (۱۹) سے محرمات کے جواز نکاح پر استدلال کرے۔ بحالیکہ یہ آیت ان کو شامل نہیں۔'' (۲۰)

اور اگر استدلال یوں کیا جائے کہ ہم بے شک مخاطب نہیں مگر اس آیت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مخاطبین کا قرآن مجید کو سمجھنا صرف زباندانی ہی کی وجہ سے تھا تو اگر ہم زبان سیکھیں تو قرآن مجید کو کیوں نہ سمجھیں گے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ:

اہل زبان کے لئے قرآن مجید کے سمجھنے میں زباندانی کا کافی ہونا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر اہل زبان کے لئے بھی زباندانی کافی ہو کیونکہ ہماری زباندانی قواعد کی وجہ سے ہے اور قواعد خود اہل زبان کے فہم پر مبنی ہیں۔ تو ہمارے لئے صرف زباندانی کافی نہیں بلکہ زباندانی کے ساتھ اہل زبان کے فہم پر اعتماد رکھنا بھی ضروری ہے۔ الغرض فرد کامل کا اگر ایک حکم ہو تو یہ ضروری نہیں کہ فرد ناقص کا بھی وہی حکم ہو۔

تو اسی طرح اس آیت میں خیال کر لینا چاہئے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے صرف فرد کامل کا حکم بیان کیا ہے اور فرد کامل کے حکم میں فرد ناقص کا شمول ضروری نہیں خصوصاً جب کوئی دلیل دلالت کرے کہ فرد ناقص کا حکم فرد کامل سے فرق ہے تو اس صورت میں جواز شمول بھی ممنوع ہے۔ پس ہمارے اس بیان سے ثابت ہوگیا کہ یہ آیت اس دعوے پر دلالت نہیں کرتی۔

اسی آیت سے محدث روپڑیؒ صحابہ کی درایت تفسیری پر یوں استدلال کرتے ہیں:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''ہم نے قرآن مجید کو عربی زبان میں نازل کیا تاکہ تم سمجھو' اب عرض یہ ہے کہ اس سمجھ سے درایت تفسیری مراد ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ ظاہر یہی ہے کہ مطلق درایت مراد ہو جو درایت تفسیری، اجتہادی دونوں کو شامل ہے۔ (۲۱)

قواعد عرب کو حجت جاننے والوں نے شاہ ولی اللہ اور امام رازی کی جن اقوال سے استشہاد کیا ہے اس کی وضاحت محدث روپڑیؒ نے یوں کی ہے:

شاہ ولی اللہ صاحب کے قول سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ شارع کی مراد سمجھنے کے لئے زبان کا جاننا ضروری ہے اور اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس سے یہ تو نہیں سمجھا جاتا کہ زباندانی کے علاوہ اور کسی چیز کے ہم محتاج ہی نہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب خود فرماتے ہیں:

''لغت قرآن کو محاورات عرب اول سے لینا چاہئے مگر پورا اعتماد آثار صحابہ اور تابعین پر ہے اور معانی بیان یہ علوم صحابہ اور تابعین کے بعد حادث ہوئے ہیں تو ان علوم سے جو جمہور عرب کی عرف میں سمجھا جاتا ہے وہ مقبول ہے اور جس کو صرف متعمقین (تکلف کرنے والے) اہل فن سمجھتے ہیں اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ بھی قرآن مجید میں مفید ہوگا۔'' (۲۲)

اسی طرح امام رازی کے قول اول کا صرف یہی مطلب ہے کہ جو شخص اصول اور علم لغت میں ماہر نہ ہو وہ اگر قرآن

مجید کی تفسیر کرے تو اللہ (کی مراد) سے نہایت بعید (دور) ہوگا کیونکہ جب وہ اصول اور علم لغت میں ماہر نہ ہوگا تو اس کی تفسیر اپنی رائے اور اٹکل سے ہوگی اور جو شخص اپنے رائے اور اٹکل سے تفسیر کرے اس کو حضرت امام رازی نے جہنمی فرمایا ہے۔ (۲۳)

اس کلام سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ علم اصول اور علم لغت یعنی علوم عربیہ کے علاوہ ہم کسی چیز کے محتاج نہیں ہیں۔

امام رازی ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً ﴾ آیت کی تفسیر میں خود فرماتے ہیں:

''رسول سے مراد محمد ﷺ ہیں اس پر کئی ایک وجوہ دال ہیں ایک ان میں سے اجماع مفسرین ہے اور وہ حجت ہے۔'' (۲۴)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ: ''صحابی کا قول قرآن مجید کی تفسیر میں حجت ہے۔'' (۲۵)

۳) اس میں شک نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور دیگر اہل زبان جو کچھ اپنے محاورہ میں سمجھتے تھے یہ قواعد اس کے مطابق ہیں اور قرآن مجید بھی ان کے محاورات میں سے ایک محاورہ ہے تو اگر قرآن مجید میں ان کے فہم کا اعتبار نہیں تو ان قواعد کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ قواعد قرآن مجید اور دیگر محاورات اہل زبان سے مستنبط ہیں اور ان کے استنباط کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس شعر یا آیت وحدیث سے کوئی قاعدہ مستنبط ہو اس سے پہلے اس شعر یا آیت وحدیث کا مطلب سمجھا جائے پھر اس کے مطابق قاعدہ استنباط کیا جائے تو جو شخص ان قواعد کو مانتا ہے اس کو واضعین قواعد کی درایت تفسیری پر اعتماد رکھنا چاہیے۔ تو جب واضعین قواعد کی درایت تفسیری حجت ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا کیا قصور ہے کہ ان کا فہم حجت نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان کا فہم بطریق اولیٰ حجت ہے کیونکہ وہ عرب اول تھے اور قرآن مجید عرب اول کے محاورے پر نازل ہوا ہے۔

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

۴) یہ بات ظاہر ہے کہ قواعد غیر اہل زبان کے لئے وضع کئے گئے ہیں نہ اہل زبان کے لئے پس غیر اہل زبان کو پابندی قواعد لازم ہے فصحائے عرب میں سے اگر کسی کے کلام میں مخالفت قاعدہ پائی جائے تو اس پر غلطی کا حکم نہیں ہوگا بلکہ حتیٰ الامکان اس کو قاعدے کے موافق کیا جائے گا یا اس کو شاذ کہا جائے گا یا کوئی مناسب تاویل کی جائے گی۔ مثلاً نار مؤنث ہے اور مؤنث کی صفت مؤنث آتی ہے۔ اگر کسی فصیح کے کلام میں اس کے خلاف وارد ہو تو نار کو بہ تاویل اصل وغیرہ موصوف قرار دیا جائے گا۔ (۲۶)

اسی طرح مثلاً ترکیب ''كان طعامك زيدا آكلا'' منع ہے کیونکہ اس میں معمول خبر کان کے متصل ہے تو اگر کسی فصیح کے کلام میں معمول خبر کان کے متصل ہو تو کان میں ضمیر شان مستتر مانی جائے گی۔ اسی طرح نحاۃ نے قاعدہ وضع کیا کہ جس اسم میں دو سبب منع صرف پائے جائیں وہ غیر منصرف ہوگا۔ (۲۷) پھر بعض اسماء کو دیکھا کہ باوجود غیر منصرف ہونے کے ان میں دو سبب نہیں پائے جاتے جیسے عمر، زفر وغیرہ پس عدل کو عام کر دیا تاکہ یہ اسماء قاعدہ کے موافق ہو جائیں۔

الغرض قواعد چونکہ ان کی زبان سے ماخوذ ہیں تو وہ قواعد کے تابع نہیں ہو سکتے بلکہ قواعد ان کے تابع ہوں گے اور غیر اہل زبان کی زباندانی چونکہ بذریعہ قواعد ہے لہذا ان کو قواعد کی پابندی لازم ہوگی۔ اگر ان کے کلام میں مخالفت قاعدہ

پائی جائے تو اس پر غلطی کا حکم کیا جائے گا۔

۵) جب صرف نحو۔ معانی۔ بیان وغیرہ میں ائمہ عربیہ کے اقوال سے استدلال کیا جاتا ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو منبع فصاحت و بلاغت ہیں ان کے اقوال حجت کیوں نہ ہوں گے۔ کیونکہ صحابہ کا فہم اصل ہے جبکہ یہ علوم ایک نحو اجتہاد ہیں۔ ان علوم کو صحابہ کے فہم کی طرف ایسی نسبت ہے جیسے مسائل اجتہادیہ کو نصوص شرعیہ سے۔

اس لئے امام بلقینی فرماتے ہیں:

''ان فنون کو (تفسیر سلف پر) کس طرح ترجیح ہوسکتی ہے جن کا مجموعہ چند اوراق ہیں اور صحابہ اور تابعین کے بعد وضع کئے گئے ہیں۔ نہ عبدالقاہر اور سکا کی کی باتوں پر لوگوں کا اتفاق ہے نہ اکثر مقامات میں وہ اپنی بات پر دلیل قائم کر سکتے ہیں جبکہ علم تفسیر کا مآخذ صرف اخبار ہیں یعنی احادیث اور آثار سلف۔''(۲۸)

اس کے علاوہ صحابہ کے اقوال کو اور کئی وجوہ سے بھی ترجیح ہے جیسے حضور مجلس صرف انہیں کو حاصل تھا اور جیسے سماع عن النبی۔ چنانچہ کئی روایتوں میں وارد ہے۔ کہ صحابہ جس طرح آپ ﷺ سے الفاظ سیکھتے تھے ویسے معانی بھی سیکھتے تھے۔ پھر متقی پرہیز گار بھی تھے بے سوچے سمجھے قرآن مجید میں بات نہیں کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ فرماتے ہیں کہ اگر میں بغیر جانے بوجھے کچھ کتاب اللہ میں کہوں تو کون سی زمین مجھے اٹھائے گی کون سا آسمان مجھ پر سایہ کرے گا۔(۲۹) الغرض یہ مسئلہ فی نفسہٖ بھی واضح ہے اور دلائل بھی اس کے ثبوت میں بہت ہیں۔

صحابہ کرامؓ کی درایت تفسیری کے بالمقابل لغت وقواعد عربی کو حجیت قرار دینے والوں نے چند عقلی دلائل پیش کئے ہیں۔ جو کہ درج ذیل ہیں:

''یہ کوئی قرآن مجید ہی سے مخصوص نہیں بلکہ ہر کتاب کی تفسیر اور تشریح کے لئے یہی قاعدہ ہے کہ جب کبھی کسی دوسرے زبان کے مضمون کو اس میں لاتے ہیں پہلے اس کے حل لغات کرتے ہیں پھر اس کے محاورات بتلاتے ہیں کبھی ترکیب سمجھاتے ہیں جن لوگوں نے تفسیر بیضاوی، کشاف، کبیر فتح البیان وغیرہ دیکھی ہوں گی وہ اس بیان کی تصدیق کر سکتے ہیں کہ کہاں تک یہ بزرگ قرآن مجید کی تفسیر میں اشعار عرب سے نظائر اور شہادات لاتے ہیں۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے منبر پر فرمایا تھا:

"أیها الناس! علیکم بدیوانکم لا تضلوا، قالوا: ما دیوا ننا؟ قال: شعر الجاهلیة فیه تفسیر کتابکم"(۳۰)

''اے لوگو! اپنے عربی اشعار یاد کیا کرو ان میں کتاب اللہ کی تفسیر ہے''

مولانا نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم بھوپالی فرماتے ہیں:

''عربی زبان کے ارکان چار ہیں لغت، نحو، بیان اور ادب اس کی معرفت اہل شریعت پر ضروری ہے کیونکہ تمام احکام شرعیہ کا مآخذ قرآن وحدیث ہے اور وہ عربی زبان میں ہیں اور احکام شرعیہ کے ناقل صحابہ اور تابعین بھی عربی ہیں اور ان کی مشکلات کی شرح بھی انہی کے لغات عربی میں ہے، پس جو کوئی شرعی علوم کو حاصل کرنا چاہے اس کو ان علوم کا جاننا ضروری ہے جو عربی زبان کے متعلق ہیں۔''(۳۱)

اب ہم ذیل میں صحابہ کی درایت تفسیری کی ترجیح پر دلائل پیش کرتے ہیں:

i) عرض اول یہ کہ امام ابوحنیفہ صاحب یا امام شافعی صاحب کے اقوال کی اگر کوئی شخص شرح کرنا چاہے تو ان

کے اقوال کا جو مطلب ان کے شاگردوں نے بیان کیا ہے وہ بے شک مقدم ہوگا اس سے کوئی ذی عقل انکار نہیں کرسکتا۔عرض ثانی یہ کہ اگر کسی انگریزی کتاب کی شرح ہم قواعد کے ذریعہ سے لکھیں اور اہل زبان (انگریز) ہمارے خلاف ہوں تو وہ شرح مردود ہوگی۔

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''اشعارعرب کا تفاسیر میں مذکور ہونا ہمارے مطلب کومضر نہیں ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ تفسیر صحابہ کے خلاف تفسیر نہ کرے اگر بطور تائید یا بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی غرض سے اشعار عرب ذکر کئے جائیں تو اس سے کس کو انکار ہے یا کوئی مسئلہ استخراج کرکے اس پر محاورہ عرب سے استشہاد کیا جائے۔جیسا کہ اکثر مفسرین کی عادت ہے کہ نفس مطلب پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کے مناسبات ومتعلقات جن کو تفسیر میں کچھ دخل نہیں سب ذکر کرتے ہیں جیسے ''تفسیر کبیر'' وغیرہ۔اس طرح حل لغات یا فصاحت و بلاغت بیان کرنے کی غرض سے محاوراتِ عرب کا تعرض کیا جائے۔جیسے ''صاحب کشاف'' آیت کریمہ "رب انی وهن العظم منی" کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ العظم (مفرد) کہا اور العظام (جمع) کیوں نہیں کہا۔(۳۲) پھر اس کی بہت اچھی وجہ بیان کی ہے۔''(۳۳)

گویا کہ عربی زبان کی اہمیت سے تو کسی کو انکار نہیں کیونکہ آیات کے جو معنی سلف نے بیان کئے ہیں ان کو عربی زبان کے بغیر نہیں جانا جاسکتا۔اسی طرح بہت سی آیات کا مفہوم سلف نے بیان ہی نہیں کیا۔

جیسے نواب صدیق حسن خان صاحب اپنی تفسیر ''فتح البیان'' میں لکھتے ہیں:

''کہ قرآن مجید کی ہر ترکیب میں سلف سے تفسیر ثابت نہیں بلکہ بہت تراکیب اس سے خالی ہیں۔''(۳۴)

تو ایسی تراکیب سمجھنے کے لئے عربی زبان کا جاننا ضروری ہے۔

محدث روپڑیؒ نواب صدیق حسن خان کی عبارت کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ:

''انہوں نے ''ارکانِ لسان'' بتلائے ہیں نہ کہ ارکانِ تفسیر۔علاوہ بریں نواب صاحب خود فرماتے ہیں کہ پہلے قرآن مجید کی تفسیر قرآن مجید سے کرنی چاہیئے پھر حدیث سے پھر قول صحابی سے پھر اجماع تابعین سے پھر لغت سے۔''(۳۵)

ii) اس کے علاوہ صحابہ کی درایت تفسیر کے بالمقابل قواعد عربی اس لئے بھی حجت نہیں ہوسکتے کیونکہ قواعد عربیہ کی بناء ظن پر ہے۔

محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''علوم عربیہ کی بنا زیادہ تر ظن یعنی ترجیح پر ہے کیونکہ یہ استقراء پر موقوف ہیں اور استقراء زیادہ تر مفید ظن ہے۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ ان علوم کے ہر مسئلہ کے لئے محاورات زبان کی ٹٹول کرنی پڑتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ محاورات کا پورا احاطہ نہیں ہوسکتا بلکہ بعض محاورات کو یا اکثر کو دیکھ کر ایک قاعدہ وضع کردیا جائے، اور ممکن ہے کہ جن محاورات کو دیکھ کر ایک قاعدہ وضع کیا گیا ہے، ان کے کوئی برخلاف محاورہ بھی ہو۔اس لئے یہ یقین نہیں ہوسکتا کہ جو قاعدہ وضع کیا گیا ہے وہ ضرور صحیح ہے، اس کے علاوہ بسا اوقات محاورات کے سمجھنے میں غلطی لگ جاتی ہے اور اس وجہ سے بھی قاعدہ غلط وضع کردیا جاتا ہے۔غرض اس قسم کے کئی وجوہات پیدا ہوجاتے ہیں، جن سے یقین نہیں رہتا۔مثلا ہم نے چاہا کہ ہدایت کا معنی معلوم کریں تو محاورات عرب کی ٹٹول کی۔کسی محاورے میں اس کے معنی صرف راہ بتلانے کے معلوم ہوئے اور کسی میں مقصود تک پہنچنے کے معلوم ہوئے یعنی اس طرح راہ بتلانا کہ جس کو راہ بتلایا گیا ہے، وہ مقصود تک پہنچ جائے۔

اب کسی نے تو کہا کہ اس کے اصل معنی پہلے ہیں اور کسی نے کہا کہ دوسرے ہیں اور بعض نے زیادہ ٹٹول کی تو کہا کہ اگر دوسرے مفعول کی طرف لام یا الیٰ کے ساتھ متعدی ہو تو پہلے معنی مراد ہوتے ہیں۔ جیسے ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾۔ اور اگر بنفسہٖ متعدی ہو تو دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح "اِنَّمَا" کے معنی میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کلمہ حصر ہے اور ابوحیان وغیرہ کہتے ہیں ''نہیں''۔ مثلاً إنما قائم زید کے معنی پہلے فریق کے نزدیک یہ ہوں گے، کہ ''زید ہی کھڑا ہے اور نہیں'' اور دوسرے فریق کے نزدیک یہ ہوں گے کہ بے شک زید کھڑا ہے، یعنی زید کے لئے قیام کا ثبوت ہے اوروں کے لئے ثبوت ہو یا نہ ہو۔''(۳٦)

اسی طرح سکاکی کہتے ہیں کہ جب خبر فعل ہو یا اسم مشتق ہو اور مبتدا نفی کے متصل آئے جیسے "ما أنا قلت" یا ﴿ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾(۳۷) تو اس سے تخصیص پیدا ہو جائے گی یعنی معنی یوں ہوں گے کہ ''میں نے نہیں کہا بلکہ اوروں نے کہا'' اور آیت کریمہ کے معنی تو یوں ہوں گے کہ'' تو عزیز نہیں بلکہ اور عزیز ہیں'' اور عبدالقاہر کہتے ہیں یہ معنی اس وقت ہوں گے جب خبر فعل ہو نہ اسم مشتق (۳۸) اسی طرح ضمیر فصل میں اختلاف ہے کبھی قصر مسند کے لئے ہوتی ہے اور کبھی قصر مسند الیہ کے لئے مثلاً زید ھو القائم کے معنی بعض کے نزدیک تو یہ ہیں کہ زید کے سوا اور کوئی کھڑا نہیں ہوا اور بعض کے نزدیک یہ بھی صحیح ہیں کہ ''زید سے کھڑے ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا''۔(۳۹) (اسی طرح "لکن" میں اختلاف ہے علماء معانی تو کہتے ہیں کہ بل کے معنی دیتا ہے اور اور علماء نحو کہتے ہیں کہ دفع وہم کے لئے ہوتا ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ علوم استقراء اور تتبع پر موقوف ہیں جن میں خطا کا اندیشہ ہے کیونکہ مراد کے سمجھنے میں بہت دفعہ غلطی لگ جاتی ہے اس لئے ان مسائل کی صحت پر ظن ہوسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان علوم کی بناءٔ زیادہ تر ظن پر ہے۔

iii) استنباط قواعد اور قواعد کے استعمال میں غیر اہل زبان سے غلطی ہوتی ہے اور اہل زبان قواعد کے محتاج نہیں ہوتے۔ مزید یہ کہ کبھی قاعدہ محفوظ نہیں ہوتا اور اگر کبھی محفوظ ہو تو مستحضر نہیں ہوتا۔ اس لئے بھی صحابہ کی درایت کے بالمقابل قواعد حجت نہیں ہیں۔

آئمہ عربیہ نے الفاظ اور معانی کے متعلق ہزارہا قواعد وضع کئے اور تمام قواعد قرآن و حدیث اور عرب کی بول چال سے استنباط کئے ہیں۔ اس استنباط میں کبھی غلطی بھی واقع ہوتی ہے اسی لئے بہت سے مسائل میں آئمہ عربیہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ اور جس طرح استنباط قواعد میں غلطی واقع ہوتی ہے اسی طرح ہمارے ان قواعد کو استعمال کرنے میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے کیونکہ قواعد از قسم کلیات ہیں اور کلی کو جزئی پر منطبق کرنے کے وقت انسان بسا اوقات جو اس کلی کا فرد نہیں ہوتا اس کو فرد خیال کر لیتا ہے اور کبھی فرد کو غیر فرد۔ چنانچہ غلطی کا ایک اور باعث بھی ہے وہ یہ کہ کبھی قاعدہ محفوظ نہیں ہوتا اگر محفوظ ہو تو مستحضر نہیں ہوتا۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ استعمال قواعد میں غلطی واقع ہونے کی چند امثلہ ذکر کریں:

مثلاً یہ قاعدہ مسلم ہے کہ مشتق پر حکم لگانے میں مبدأ (مصدر) علت ہوتا ہے اسی بنا پر مولوی ثناء اللہ صاحب اپنے رسالہ (اجتہاد و تقلید) کی ساتویں فصل میں فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ﴾(۴۰) سے اجماع ثابت نہیں ہوتا کیونکہ

اس آیت میں مشتق (مومنین) پر حکم ہے۔ اسلئے علت اس کی مصدر (ایمان) ہوگا پس معنی اس آیت کے یہ ہوئے کہ جو کوئی ایمانداروں کے خلاف راستہ اختیار کر کے بے ایمان کافر یا مرتد ہو اس کی جگہ جہنم ہے جو اسکے حکم کے مناسب ہے۔ (۴۱)

مولوی ثناء اللہ صاحب کی تفسیر پر تبصرہ کرتے ہوئے محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''قاعدہ مذکور میں تو کسی کو نزاع نہیں لیکن یہاں پر اس کو جاری کر کے اس آیت کا یہ معنی بیان کرنا کہ ''جو کوئی ایمانداروں کے خلاف راستہ اختیار کر کے بے ایمان یا مرتد ہو اس کی جگہ جہنم ہے'' یہ درست نہیں ورنہ اس آیت کے پہلے حصہ ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو کر اس آیت کا یہ معنی ہو جائے گا کہ جو شخص رسول کے خلاف راستہ اختیار کر کے بے رسالت اور بے نبوت ہو (یعنی رسول اور نبی نہ ہو) اس کی جگہ جہنم ہے حالانکہ یہ معنی باطل ہے خلاصہ یہ کہ مبدا کے علت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مخالفت بھی مبدا ہی میں ہو مثلاً اگر کوئی شخص کہے کہ جو کوئی امیر المؤمنین کی پیروی نہ کرے اس کو سخت سزا دی جائے گی تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو کوئی امیر المؤمنین کی پیروی امیر المؤمنین ہونے میں نہ کرے اس کو سخت سزا دی جائے گی۔ مولوی ثناء اللہ صاحب غلطی سے اس قاعدہ کو یہاں پر جاری کر کے یہ معنی سمجھ گئے۔ اسی طرح مجتہد جب علت منصوصہ کے ساتھ اجتہاد کرتا ہے تو اس سے غلطی ہو جاتی ہے تو یہ غلطی علت کے استنباط کرنے میں نہیں کیونکہ علت تو منصوص ہے بلکہ یہ غلطی اس طرح ہوتی ہے کہ ایک محل میں علت منصوصہ تو پائی نہیں جاتی مگر مجتہد یہ خیال کرتا ہے کہ اس میں علت منصوصہ ہے اور یہ اس کا ایک فرد ہے۔'' (۴۲)

الغرض علوم عربیہ کی بنا اکثر ظن پر ہے کیونکہ ان میں اجتہاد و استنباط کو بہت دخل ہے جس کی وجہ سے لغزشیں ہو جاتی ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کلام الٰہی کے سمجھنے میں قواعد عربیہ کو بہت سا دخل ہے پس جو کچھ ان قواعد کی مدد سے سمجھا جائے گا اس کی بنا بھی اکثر ظن پر ہوگی۔

مختصر خلاصہ یہ کہ اگر ہم کسی آیت کے مصداق کی تعیین کریں اور کہیں کہ اللہ کی یہ مراد ہے تو انہی قواعد کی مدد سے کریں گے جو خود بھی غلطی کا مظنہ امکان ہیں اور ان کا استعمال بھی غلطی کا مظنہ امکان ہے۔ اور اگر صحابہ کی درایت تفسیری پر اعتماد رکھیں تو وہ ان دونوں مظنوں امکانوں سے خالی ہے خصوصاً جب ہماری تفسیر صحابہ کی تفسیر کے برخلاف ہو تو اس صورت میں صحابہ کی تفسیر کو ترجیح ہوگی۔ اور جو لوگ صحابہ کی تفسیر کو ترک کرتے ہیں ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص علت منصوصہ کے ہوتے ہوئے اپنی طرف سے علت استنباط کر کے قیاس کرے۔

شاید کسی کو شبہ گزرے کہ قواعد عربیہ کے ظنی ہونے سے اگر احکام ظنی ہو جائیں تو کوئی حکم بھی قطعی نہ رہنا چاہئے یہاں تک کہ جنت و دوزخ کا وجود اور حشر نشر اور قیامت وغیرہ یہ تمام امور ظنی ہوں گے اسی طرح نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر اس قسم کے تمام احکام کی بنا بھی ظن پر ہوگی۔ حالانکہ یہ قطعیات میں شمار ہوتے ہیں اور ان کا منکر گمراہ کہلاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے قطعی ہونے کی وجہ 'تواتر' ہے یعنی جن سے یہ ثابت ہوتے ہیں ان کے معانی پر تقریباً تواتر تک نوبت پہنچ چکی ہے مثلاً ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ﴿وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (۴۳) سے مراد قیامت ہے کیونکہ ہم عرب اولیٰ (صحابہ رضی اللہ عنہم) سے لے کر آج تک یہی سنتے چلے آتے ہیں کہ اس سے مراد قیامت ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (۴۴) اور آیت کریمہ ﴿وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُم جَنَّاتٍ﴾ (۴۵) سے ہم قطعاً مانتے ہیں کہ ظاہری جنت دوزخ مراد

ہے اور آیت کریمہ ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ﴾(۴۶) سے بھی نماز مراد ہے جو پانچ وقت پڑھی جاتی ہے اور آیت کریمہ ﴿ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾(۴۷) سے یہی ظاہری اندھیرا مراد ہے جو چاند کے غائب ہونے سے رات کے آنے سے ہوتا ہے اسی طرح آیت کریمہ ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ ﴾(۴۸) سے مراد یہ ہے کہ ہم نے ابراہیم علیہ السلام کو احیاء موتیٰ کا مشاہدہ کرایا۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾(۴۹) میں مَا مَلَكَتْ سے مراد لونڈی ہے کیونکہ ان آیتوں سے سلف سے خلف تک یہی معانی سمجھتے چلے آئے ہیں اس طرح ﴿ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴾(۵۰) سے مراد یہ ہے کہ حضرت مریم علیہ السلام کے پاس بے موسم پھل آتے تھے اور آیت کریمہ ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ ﴾(۵۱) سے یہ مراد ہے ہم نے بنی اسرائیل پر بادلوں کا سایہ کیا وغیرہ وغیرہ۔

اگر آج کوئی ان آیتوں کا نیا مطلب بیان کرے تو وہ مردود ہوگا کیونکہ سلف کے خلاف ہے۔ مثلاً آج کوئی مرزائی کھڑا ہو کر یہ کہہ دے کہ ﴿ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ سے مراد پہلی وحی یعنی نبوت ہے اسی لیے و بالاخرۃ میں تائے تانیث ہے اور مقصود اس سے مرزا صاحب کی نبوت کی طرف اشارہ ہے یا کوئی معتزلی یہ کہہ دے کہ طیور ابراہیم ذبح نہیں ہوئے یا مریم علیہا السلام کے پاس بے موسم پھل نہیں آئے یا بنی اسرائیل کے اوپر بادلوں کا سایہ نہیں ہوا بلکہ موقعہ بموقعہ بارش ہوتی رہی۔ غرض کہ کوئی ایسی تاویل کرے جس کا خیر قرون میں نام ونشان نہ ہو تو یہ سراسر مردود ہوگی۔

......☆......

فصل دوم

اقوال صحابہ کا مقام

اگر قرآن کریم کی کوئی مشکل خود قرآن اور حدیث سے حل نہ ہو رہی ہو تو اقوال صحابہؓ کی طرف رجوع لازم ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ جاہلی ادب، اہل کتاب کے عادات و اطوار اور لغت کے اوضاع و اسرار سے بخوبی واقف تھے، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جن احوال وظروف میں قرآن نازل ہو رہا تھا وہ ان کی نظروں کے سامنے تھے اور وہ آیات کے پس منظر سے آگاہ تھے پھر ان کے اذہان بھی صاف ستھرے اور گردوپیش کی آلائشوں سے منزہ تھے۔ ان جملہ وجوہات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

”وحنيئذ إذا لم نجد التفسير فى القرآن ولا فى السنة رجعنا فى ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التى اختصوا بها ومالهم من الفهم التام والعلم الصحيح......الخ“(۵۲)

”جب ہمیں کسی آیت کی قرآن اور سنت میں تشریح نہ ملے تو ہم صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کریں گے کیونکہ وہ قرآن کو زیادہ سمجھتے تھے بایں وجہ کہ وہ نزول وحی کے وقت موجود تھے، اور ان حالات سے جن میں قرآن نازل ہوا، انہیں آگاہی تھی، علاوہ ازیں وہ مکمل فہم وفراست، صحیح علم اور نیک اعمال کی خوبیوں سے متصف تھے۔“

اس بناء پر علماء نے قرآن وسنت کے بعد اقوال صحابہؓ کی طرف رجوع کو لازم قرار دیا ہے۔

اقوال صحابہؓ کی حیثیت کے بارے میں ہم دو طرح سے بحث کریں گے:

ایک یہ کہ قول صحابی موقوف حدیث ہے یا مرفوع (یعنی قول صحابی کو قول صحابی ہی کہا جائے گا۔ یا رسول اللہ ﷺ کی حدیث۔ دوسری بحث یہ کہ قول صحابی حجت ہے یا نہیں۔

بحث اول: قول صحابی کب حکماً مرفوع ہوتا ہے؟

مرفوع وہ حدیث ہے جس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو اور موقوف حدیث وقول، فعل صحابی کو کہتے ہیں۔ مگر قول وفعل کی بعض قسموں کو محدثین مرفوع میں شامل کرتے ہیں۔ اس لئے اس بحث کی ضرورت ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ موقوف کون سی ہے اور مرفوع کون سی۔

محدث روپڑی فرماتے ہیں:

قول صحابی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کسی آیت کی تفسیر میں ہو مثلاً صحابی یوں کہے کہ ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ ﴾ (۵۳) سے مراد بادلوں کا سایہ ہے اور ﴿ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴾(۵۴) سے مراد ہے، مریم علیہا السلام کے پاس بے موسم پھلوں کا آنا اور ﴿ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ ﴾(۵۵) سے مراد ہے، لوہے کا موم ہونا اور ﴿ تَأْكُلُهُ النَّارِ﴾(۵۶) سے مراد آسمانی آگ ہے اور ﴿ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴾(۵۷) سے مراد بیری ہے جو چھٹے ساتویں آسمان پر ہے یا اس قسم کا کوئی اور قول ہو تو یہ تفسیر کہلائے گی اور اگر ویسے ہی کوئی مسئلہ بیان کرے اور کسی آیت کا مطلب نہ بتلائے، مثلاً یوں کہے کہ یہ شے حلال ہے یا حرام یا مکروہ ہے۔ یا مقتدی، امام کے پیچھے قرأت کرے یا نہ کرے۔ یا، رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ہم السَّلام عليك أيها النبى کہا کرتے تھے اور آپ کی وفات کے بعد السّلام على النبى کہتے ہیں۔ (جیسا کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے بخاری میں مروی ہے(۵۸)) اس قسم کا کوئی اور قول ہو تو یہ

تفسیر نہیں ہوگی بلکہ اس کو فتویٰ کہتے ہیں۔ (۵۹)

فتویٰ صحابی:

فتویٰ دینے والا صحابی اگر اسرائیلیات یعنی پہلی کتابوں (توراۃ، انجیل وغیرہ) سے اخذ نہ کرتا ہو اور اس کے فتویٰ میں رائے اور اجتہاد کا بھی دخل نہ ہو تو ایسا فتویٰ مرفوع حدیث یعنی رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے حکم میں ہے مثلاً اگر ابو ہریرہؓ فرمائیں کہ جمعہ کے دن میں ایک گھڑی ہے اس میں بندہ جو مانگے اللہ تعالیٰ دیتا ہے (۶۰) تو یہ مرفوع حدیث ہوگی اور اگر اسی بات کو عبداللہ بن سلامؓ بیان کریں تو اس پر مرفوع کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ اس کو موقوف یعنی قول صحابی کہا جائے گا۔ کیونکہ عبداللہ بن سلامؓ پہلی کتابوں کے عالم تھے اور ان سے نقل بھی کرتے تھے تو ممکن ہے کہ جمعہ کی گھڑی کی بابت بھی پہلی کتابوں ہی سے نقل کیا ہو۔ اسی طرح اگر کسی فتویٰ میں رائے اور اجتہاد کا دخل ہو تو اس کو بھی مرفوع حدیث نہیں کہا جائے گا۔ جیسے جابرؓ کہتے ہیں کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی مگر امام کے پیچھے۔ اس فتوے میں اجتہاد کا دخل ہوسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جابرؓ نے منفرد (اکیلے) اور مقتدی کے درمیان فرق کرنے کی غرض سے یہ فتویٰ دیا ہو اور فاتحہ خلف الامام کی روائتیں ان کو نہ پہنچی ہوں، اگر پہنچتیں تو کبھی یہ فتویٰ نہ دیتے۔ (۶۱)

تفسیر صحابی:

صحابی کے فتویٰ کے مرفوع یا موقوف ہونے کے بارے میں محدث روپڑی کا جو موقف ہے۔ اس پر علماء کا اختلاف نہیں البتہ تفسیر صحابی میں نزاع پایا جاتا ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل عنوانات کے تحت بیان کی جائے گی۔

i) لغت کی تشریح

ii) تعین مصداق

iii) شان نزول

iv) گذشتہ امتوں کے حالات اور آئندہ فتنوں کی خبر

v) ناسخ ومنسوخ

i) لغت کی تشریح:

آیات قرآنی کی تشریح کی ایک صورت تو ہے جو اہل لغت کیا کرتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں۔ ابکاہ الدھر ای احزنہ یعنی زمانہ نے اس کو غمگین کیا۔ اس صورت میں مقصد صرف الفاظ کے لغوی معنی بتانا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ جب آیت کی ایسی تفسیر کریں جس سے ان کا مقصود آیت کا اصل مطلب بتانا ہو تو وہ تفسیر تشریح لغت کی قسم میں سے ہوگی۔ ایسی تفسیر کے بارے میں محدث روپڑی فرماتے ہیں کہ علماء نے اس کو موقوف قرار دیا ہے اور ہم بھی ان سے متفق ہیں۔ البتہ ہمارے نزدیک اس میں مرفوع ہونے کے بھی کچھ آثار موجود ہیں یعنی کئی اس قسم کی روائتیں آئی ہیں جن میں صحابہ کہتے ہیں کہ ہم جیسے رسول اللہ ﷺ سے الفاظ سیکھتے تھے ویسے ہی معانی سیکھتے تھے۔ (۶۲)

یہ بات ظاہر ہے کہ ان علوم عربیہ کے ذریعہ سے بہت سے مسائل استنباط کئے جاتے ہیں مگر اصل غرض اور اعلیٰ

مقصد ان علوم کی ایجاد سے یہ ہے کہ متکلم کی مراد سمجھنے پر انسان قادر ہوجائے اور خود بھی ایسا کلام کرے جس سے ان کا مخاطب اس کے مافی الضمیر کو بخوبی سمجھ سکے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہم تو متکلم کی مراد سمجھنے میں ان علوم کے محتاج ہیں مگر صحابہ رضی اللہ عنہم محتاج نہ تھے۔ اب اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم جب آیت کی ایسی تفسیر کریں جس سے ان کا مقصود آیت کا اصل مطلب بتلانا ہوگا تو وہ تفسیر تشریح لغت کی قسم سے ہوگی کیونکہ جب ہمارا ان علوم کے ساتھ اصلی مطلب کو سمجھنا تشریح لغت میں داخل ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا سمجھنا بطریق اولی تشریح لغت میں دخل ہوگا کیونکہ ان کی زبان مادری تھی مثلاً آیت مذکورہ ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ﴾ اور ﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ اور ﴿هُوَمِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ اور اس قسم کی دوسری آیتیں جیسے طیور ابراہیمی کی آیت اور من سلویٰ کی آیت۔ ان کا مطلب جو کچھ صحابہ نے بیان کیا ہے وہ تشریح لغت کی قسم سے ہوگا پس جو کچھ علوم عربیہ کی مدد سے بیان کیا جاتا ہے اس پر سلف کی تفسیر مقدم ہوگی۔

اس کی تائید میں مولانا ثناء اللہ امرتسری لکھتے ہیں:

> ''اس میں شک نہیں کہ سلف صالحین یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سامنے ان کی زبان میں قرآن مجید نازل ہوا انہوں نے اس کو سنا اور سمجھا اس زمانہ کے عربی محاورات گو آج تک بھی جمع ہیں مگر وہ ان کو خوب جانتے تھے اس لئے اگر کسی لغت کی تشریح ایک صحابی کردے تو عقلاً ونقلاً سب پر مقدم ہوگی جب تک اس کے چھوڑنے کے لئے کوئی دلیل اس سے قوی تر (یعنی حدیث) نہ ہو۔''(۶۳)

ii) تعین مصداق:

دوسری شاخ تعین مصداق ہے جیسے آیت کریمہ ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾(۶۴) میں ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ظالم سے مراد نعمتوں کی ناشکری کرنے والا اور مقتصد سے مراد ریاکار اور سابق سے مراد مومن ہے اور حضرت عائشہؓ کہتی ہیں سابق سے مراد رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں گزر گئے اور مقتصد سے مراد جو آپ کے بعد فوت ہوگئے اور ظالم سے مراد میرے تمہارے جیسے۔ اور مجاہد، حسن اور قتادہ کہتے ہیں کہ ظالم سے مراد، جن کو بائیں ہاتھ میں عمل نامے ملیں گے اور مقتصد سے مراد، جن کو دائیں ہاتھ میں ملیں گے، اور سابق سے مراد، مقرب ہیں اور حسن سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سابق سے مراد جن کی نیکیاں زیادہ ہوں اور ظالم جن کی برائیاں زیادہ ہوں۔ اور مقتصد جن کی نیکیاں بدیاں برابر ہوں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ظالم جس کا ظاہر باطن سے اچھا ہو اور سابق جس کا باطن ظاہر سے اچھا ہو اور مقتصد جس کا ظاہر باطن برابر ہو ایسے اور بھی کئی قول ہیں۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾(۶۵) میں اختلاف ہے کوئی کہتا ہے رجال سے انبیاء مراد ہیں کوئی کہتا ہے جن کی نیکیاں بدیاں برابر ہوں گی۔ گویا کہ آیت کے مصداق کے تعیین میں صحابہ وتابعین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔(۶۶)

اس لئے بعض علماء مفسرین نے دوسری شاخ کو بھی موقوف قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ اس میں فہم کا دخل ہے۔ (جو کہ مفسرین کے اختلاف سے ظاہر ہے) اور جس بات میں فہم کا دخل ہو وہ مرفوع نہیں ہوتی کیونکہ مرفوع ہونے کے لئے محدثین نے شرط کی ہے کہ اس میں فہم اجتہاد کا دخل نہ ہو۔

جبکہ محدث روپڑی فرماتے ہیں:

علماء کا یہ کہنا کہ تعیین مصداق میں فہم کا دخل ہے یہ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے کیونکہ بہت دفعہ تعیین مصداق نقل محض کی قسم سے ہوتا ہے یعنی فہم کا اس میں بالکل دخل نہیں ہوتا جیسے ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ﴾ (٦٧) سے مراد نمرود ہے اور ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ (٦٨) سے مراد نعیم بن مسعود اشجعی ہے اور ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾ (٦٩) سے مراد حضرت ابوبکر صدیق ہیں (٧٠)

علامہ سیوطی نے تفسیر اتقان کی نوع سترویں میں تعیین مبہمات کی بحث کی ہے اور اس میں اسی قسم کی امثلہ ذکر کی ہیں اور تصریح کی ہے کہ اس کا ذریعہ محض نقل ہے اور رائے کا اس میں بالکل دخل نہیں ہے۔

iii) شانِ نزول:

اسباب نزول کے علم سے چونکہ آیت کا پس منظر سمجھ آتا ہے اور آیت کے سبب سے جہالت بسا اوقات حیرت کا موجب بنتی ہے، اس لئے اسباب نزول کی معرفت کو علم تفسیر میں خاص اہمیت حاصل رہی ہے اور علماء نے علوم قرآن پر جو کتابیں لکھی ہیں ان میں اسباب نزول کے عنوان کو مستقل طور پر ذکر کیا ہے بلکہ خالصتاً اسباب نزول پر بھی کتابیں مرتب کی ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے اس سلسلہ کی تالیفات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ واحدی (ابوالحسین علی بن احمد ۴۲۷ھ) کی تالیف کو مشہور ترین تالیف قرار دیا ہے۔ (٧١)

پھر امام سیوطیؒ (۹۱۱ھ) نے خود بھی اس موضوع پر ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام "لباب النقول فی أسباب النزول" ہے۔

بہرحال اسباب نزول کی اہمیت کے پیش نظر علما نے اس کو مستقل فن کی حیثیت دی ہے اور اس پر کتابیں بھی تالیف کی ہیں۔ مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اسباب کے بیان کا اہتمام کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ''الفوز الکبیر'' میں اس کی معرفت کو المواضع الصعبۃ (مشکل مقامات) سے شمار کیا ہے اور اس فن کے مباحث کو منقح (واضح/ جدا جدا) کرنے کی سعی مشکور فرمائی ہے۔

صحابہ یا تابعین نے جو اسباب نزول بیان فرمائے ہیں۔ وہ دو قسم پر ہیں) اول وہ جن کی طرف خود آیات میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً مغازی یا دیگر واقعات کہ جب تک ان واقعات کی تفصیل سامنے نہ ہو متعلقہ آیت میں مذکورہ جزئیات ذہن نشین نہیں ہوسکتیں۔ اس قسم کے اسباب نزول کے متعلق تو واقعی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک مفسر قرآن کے لئے ان پر عبور لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے تاریخ جاہلیت اور مغازی کی معرفت کو قرآن فہمی کے لئے لازمی قرار دیا ہے کیونکہ متعلقہ آیات میں ان کی طرف اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے اسباب وہ ہیں جنہیں صحابہ یا تابعین کسی آیت کے تحت نزلت فی کذایا أنزل الله فی کذاکے الفاظ سے ذکر کرتے ہیں۔

پہلی قسم کے اسباب کے بیان میں چونکہ صحابہؓ کے اجتہاد کو دخل نہیں ہوتا بلکہ وہ سراسر روایت وسماع پر مبنی ہوتا ہے۔

اس بنا پر علماء نے بلا اختلاف اس کو حدیث مسند کا درجہ دیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"وإذا ذكر سببا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا فى المسند، لأن مثل ذلك لا يقال بالرأى"(۴۲)

''صحابی جب کسی آیت کے سبب نزول میں ''اس کے معاً بعد یہ آیت نازل ہوئی'' جیسے الفاظ استعمال کرے تو اس طرح کی روایات حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہیں کیونکہ اس طرح کی بات فقط رائے سے نہیں کہی جاسکتی۔''

اور دوسری قسم (یعنی جب کوئی صحابی نزلت فی کذا کے الفاظ استعمال کرے) میں اختلاف ہے کہ کیا یہ بھی قسم اوّل کی طرح مسند حدیث کے حکم میں ہے یا اسکی بنیاد صحابی کے اجتہاد و رائے پر ہے؟ امام حاکم علوم الحدیث میں لکھتے ہیں:

"وإذا أخبر الصحابى الذى شهد الوحى والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت فى كذا، فإنه حديث مسند و مشى على هذا ابن الصلاح وغيره"(۴۳)

''جب کوئی صحابی جو نزول وحی/ آیت کے وقت موجود تھا، قرآن کی کسی آیت کے بارے میں خبر دے کہ یہ آیت فلاں واقعہ میں نازل ہوئی تو یہ بھی حدیث مرفوع ہے، یہی رائے ابن صلاحؒ وغیرہ کی بھی ہے۔''

مگر امام ابن تیمیہؒ اس میں تفصیل وتوزیع کے قائل نظر آتے ہیں اور وہ یہ کہ اگر ان الفاظ سے سبب نزول مراد ہے تو یہ تمام کے نزدیک حدیث مسند میں داخل ہے اور اگر اس سے صحابی کا مقصد یہ ہے کہ یہ واقعہ بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہے (مگر اس کا سبب نزول نہیں ہے) تو اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ بھی مسند حدیث کے حکم میں ہوگا یا نہیں۔ امام بخاریؒ تو اسے اس صحابی کی مسند میں داخل مانتے ہیں لیکن دوسرے علماء اس کا انکار کرتے ہیں اور اکثر مسانید اسی اصطلاح کے مطابق جمع کی گئی ہیں۔ جیسے مسند امام احمد بن حنبل وغیرہ اور اکثر علماء کا میلان بھی امام احمد بن حنبل کی طرف ہے، چنانچہ زرکشیؒ لکھتے ہیں:

"قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية فى كذا فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب فى نزولها ...... فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية لامن جنس النقل لما وقع"(۴۴)

''صحابہؓ وتابعینؒ کی یہ معروف عادت ہے کہ جب وہ ''یہ آیت فلاں مسئلے میں نازل ہوئی'' کہیں تو اس سے ان کی یہ مراد ہوتی ہے کہ وہ آیت اس حکم کو شامل ہے نہ کہ فلاں واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے۔ .... پس صحابہؓ کا یہ کہنا آیت سے کسی حکم کے بارے میں استدلال کرنے کی قبیل سے ہوتا ہے نہ کہ واقعہ کی خبر نقل کرنے کی جنس سے۔''

شاہ ولی اللہؒ ''الفوز الکبیر'' میں لکھتے ہیں:

''بسا اوقات مفسرین آیت کے تحت کوئی واقعہ اس مقصد سے ذکر کردیتے ہیں کہ اس آیت سے مناسبت رکھنے والے واقعات جمع ہوجائیں یا جس امر کی عموم تصدیق کررہا ہو اس کی وضاحت ان کا مقصود ہوتی ہے۔ یہ قسم ضروری اسباب نزول سے نہیں ہے۔ اس سے ان کا مقصد اس امر کی تصویر کشی کرنا ہوتا ہے جس پر آیت صادق آسکتی ہے۔''(۴۵)

شان نزول کی نسبت مولوی ثناء اللہ لکھتے ہیں کہ ''یہ شاخ بھی علماء اصول نے ایسی کچھ واجب التقلید نہیں قرار دی'' اور وجہ اس کی لمبی بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہؒ صاحب ''فوز الکبیر'' میں لکھتے ہیں کہ صحابی کا کسی آیت میں یہ کہنا کہ فلاں امر میں نازل ہوئی ہے کئی معنی رکھتا ہے جن میں سے اکثر فہم و اجتہاد اور استنباط سے تعلق

رکھتے ہیں۔ (۷۶)

شان نزول کے بارے میں محدث روپڑی کا موقف یہ ہے کہ اس میں فہم کا دخل نہیں بلکہ یہ محض نقل سے معلوم ہوسکتا ہے۔اس لئے یہ بھی حدیث مرفوع کے درجہ میں ہوگا جو کہ حجت ہے۔

ذیل میں ہم اس کے چند شواہد پیش کریں گے:

تیسری شاخ یعنی شان نزول کی بابت اصول محدثین اور اصول مفسرین میں لکھا ہے کہ اس میں فہم کا دخل نہیں یہ محض نقل سے معلوم ہوسکتا ہے۔سید شریف علی الجرجانی فرماتے ہیں:

''تفسیر صحابی موقوف ہے اور جو قول شان نزول کی قسم سے ہو جیسے جابرؓ کا کہنا کہ یہود یوں کہتے تھے پس اللہ تعالیٰ نے فلاں آیت اتاری اور مثل اس کی مرفوع ہے۔'' (۷۷)

جلال الدین سیوطی نے ''الاتقان'' میں بیان کیا ہے:

''حدیث کے بعد تفسیر میں قول صحابی کا درجہ ہے کیونکہ صحابی کی تفسیر ان کے نزدیک بمنزلہ مرفوع کے ہے جیسا کہ حاکم نے مستدرک میں کہا ہے اور ابوالخطاب حنبلی کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ تفسیر صحابی کی طرف رجوع نہ کیا جائے جب ہم یہ کہیں کہ قول صحابی حجت نہیں مگر صحیح بات اس کا حجت ہونا ہے کیونکہ تفسیر صحابی روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کی قسم سے۔ میں (صاحب اتقان) وہی کہتا ہوں جو حاکم نے کہا ہے کہ تفسیر صحابی مرفوع ہے۔ابن صلاح وغیرہ نے اس کا خلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ شان نزول وغیرہ کے ساتھ خاص ہے جس میں رائے کا دخل نہیں پھر میں نے خود حاکم کو دیکھا کہ اس نے علوم حدیث میں اس کی تصریح کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ موقوفات سے مراد تفسیر صحابہ ہے اور جو مرفوع کہتا ہے وہ شان نزول کی بابت کہتا ہے، پس حاکم نے علوم حدیث میں خاص کردیا اور مستدرک میں عام چھوڑ دیا۔'' (۷۸)

مقدمہ ابن صلاح میں ہے کہ:

''یہ جو کہا گیا ہے تفسیر صحابی مرفوع ہے تو یہ شان نزول وغیرہ کی بابت ہے۔'' (۷۹)

مولوی عبدالحی قابل تحقیق ہے میں لکھتے ہیں کہ:

''حاکم نے جو مستدرک میں کہا ہے کہ تفسیر صحابی جس نے وحی کا مشاہدہ کیا ہے حکماً مرفوع ہے تو اس سے مراد وہ تفسیر ہے جو ایسی بات پر مشتمل ہو جس میں رائے کا دخل نہ ہو اور بغیر سماع کے معلوم نہ ہوسکتی ہو۔'' (۸۰)

قابل تحقیق ہے میں لکھتے ہیں کہ:

''شان نزول کا مرفوع کے حکم میں ہونا باعتبار ظاہر کے ہے کیونکہ ممکن ہے کہ صحابی کا شان نزول کو بیان کرنا ظاہر حال دیکھ کر ہو اور رسول اللہ ﷺ سے سننے کی ضرورت نہ پڑی ہو۔'' (۸۱)

(چونکہ شریعت کی بنا ظاہر پر ہے یہاں تک کہ کسی محدث کا کسی حدیث کو صحیح کہنا یا ضعیف کہنا یہ بھی ظاہر پر مبنی ہے ورنہ ممکن ہے کہ نفس الامر میں اس کے خلاف ہو اسی بنا پر مولوی عبدالحی صاحب اس عبارت میں فرماتے ہیں کہ رفع کا حکم قطعی نہیں، ممکن ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے سننے کی ضرورت نہ پڑی ہو، جیسے ایک واقع ہوگیا۔اس کے بعد ایک آیت اتری اس سے صحابی نے خود ہی سمجھ لیا کہ یہ واقع اس آیت کا شان نزول ہے اور حضرت سے کچھ نہ سنا مگر ظاہر چونکہ سماع ہے۔اس لئے محدثین نے رفع کا حکم لگایا۔

شان نزول کی بابت شاہ ولی اللہ کے موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''کہ صحابہؓ کبھی وہ عبارت جس کے ساتھ شان نزول بیان کیا جاتا ہے غیر شان نزول پر بھی بول دیتے ہیں اور اس التباس کی وجہ سے شان نزول کا پہچاننا بہت دفعہ مشکل ہوجاتا ہے۔ بس یہ شاہ ولی اللہ صاحب کے سارے کلام کا خلاصہ ہے۔''(۸۲)

گویا کہ جن لوگوں نے شاہ صاحب کے کلام سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ صحابہ کے بیان کردہ شان نزول کا اعتبار نہیں رہے گا تو ان کا موقف درست نہیں کیونکہ اس طرح تو کسی حدیث کا بھی اعتبار نہیں رہے گا کیونکہ احادیث کے صحت و ضعف میں بھی بہت دفعہ التباس ہوجاتا ہے۔

اسی طرح راویوں کی جرح وتعدیل میں بہت اشتباہ ہوجاتا ہے۔ اسی طرح محدثین کی اصطلاحیں صحت وضعف کے متعلق اور راویوں کی جرح وتعدیل کے متعلق الگ الگ ہیں مثلا امام احمد وغیرہ کے نزدیک حسن اور صحیح میں کچھ فرق ہی نہیں۔ ترمذی کے نزدیک حسن کے اور معنی ہیں۔ نسائی کا خیال تھا کہ جب تک کسی راوی کی روایت کے ترک پر محدثین جمع نہ ہوں اس کی روایت کو لے لیا جائے۔ ابن حبان بھی بہت متساہل تھے، اسی طرح کسی راوی کو ''منکرالحدیث' وغیرہ کہنا مختلف معنی رکھتا ہے کسی محدث کے نزدیک کچھ، کسی محدث کے نزدیک کچھ مثلاً کسی کے نزدیک منکرالحدیث وہ راوی ہے جو ضعیف ہوکر ثقہ کی مخالفت کرے اور کسی کے نزدیک کم ثقہ زیادہ ثقہ کی مخالفت کرنے والا بھی اس میں داخل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب محدثین اور مفسرین کے اصول سے یہ بات طے ہوگئی کہ شان نزول مرفوع حکم میں ہے تو جیسے احادیث کا فیصلہ ہوتا ہے ویسے ہی اس کا فیصلہ کرلینا چاہئے۔ اس کے فیصلہ کی صورت یہی ہے کہ جس حدیث میں اختلاف نہیں ہوتا وہ تو سر آنکھوں پر، اور جس میں اختلاف ہوتا ہے وہاں راجح قول اختیار کیا جاتا ہے اس طرح جس شان نزول کو دیکھا کہ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا وہ بے چوں چرا تسلیم کرنا چاہئے اور جس میں اختلاف ہو وہاں راجح مرجوح کو دیکھنا چاہئے۔

چنانچہ علامہ واحدیؒ لکھتے ہیں:

"لایحل القول فی أسباب نزول الکتاب إلا بالروایة والسماع ممن شاهدوا التنزیل ووقفوا علی الأسباب وبحثوا عن علمها"(۸۳)

''کتاب اللہ کے اسباب نزول کے بارے میں کچھ کہنا جائز نہیں ہے۔ اس سلسلے میں انہی صحابہ کی روایت اور سماع معتبر ہے جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور وہ اس کے اسباب سے واقف تھے اور اسی کے جاننے کے لئے بحث وکرید میں لگے رہتے تھے۔''

اس بناء پر سلف رحمہم اللہ اسباب نزول کے سلسلہ میں روایت قبول کرنے میں تشدد سے کام لیتے اور جب تک کسی صحابی سے صحت سند کے ساتھ اس کا مروی ہونا ثابت نہ ہوجاتا وہ اسے قابل التفات نہ سمجھتے۔ ابن سیرینؒ بیان کرتے ہیں کہ میں نے عبیدہؒ سے ایک آیت کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا:

"اتّق اللہ وقل سداد ذهب الذین یعلمون فیما أنزل القرآن"(۸۴)

''اللہ سے ڈرو اور کھری بات کہو، وہ لوگ چلے گئے جو جانتے تھے کہ قرآن کس بارے میں نازل ہوا؟''

iv) گذشتہ امتوں کے حالات اور آئندہ فتنوں کی خبر:

اس حوالے سے مولانا ثناءاللہ امرتسری قول صحابی کو مرفوع کہتے ہیں۔مگر ایک شرط کے ساتھ وہ یہ کہ وہ صحابہ اسرائیلیات سے یعنی پہلی کتابوں وغیرہ سے نہ لیتا ہو اگر ایسا ہوگا تو اس کا گذشتہ یا آئندہ واقع کی خبر دینا حکم میں مرفوع کے نہیں ہوگا بلکہ موقوف ہوگا۔ (۸۵) اس پر رسالہ اتباع السلف میں یہ دلیل دی کہ یہ محدثین کا اصول ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ''شرح نخبہ'' میں لکھتے ہیں:

''جو صحابی اسرائیلی روایات نہ لیتا ہو وہ اگر کوئی ایسی روایت بیان کرے جس میں اجتہاد و قیاس کو دخل نہ ہو اور کسی لغت کی تشریح نہ ہو (کیونکہ لغت کی تشریح بھی مرفوع کے حکم میں نہیں) جیسے ابتداء خلقت اور انبیاء کے حالات کی خبر دینا یا آئندہ کے فتنوں اور فسادوں اور قیامت کے احوال کی خبر دینا ایسی حدیث مرفوع (نبوی) کے حکم میں ہوگی۔'' (۸۶)

محدث روپڑی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''گذشتہ یا آئندہ کے واقعات کی خبریں اور تعیین مصداق کی بعض صورتیں جن میں فہم کا دخل ہوسکتا ہے یا اسرائیلیات کی قسم سے ہونے کا احتمال ہے اور ناقل بھی اسرائیلیات سے لیتا ہے۔ان سب میں ہم مولوی ثناء اللہ امرتسری کے ساتھ متفق ہیں یعنی جس طرح وہ موقوف یا مرفوع کہتے ہیں ہم بھی موقوف یا مرفوع کہتے ہیں۔'' (۸۷)

v) ناسخ ومنسوخ:

اس کے بارے میں محدث روپڑی کا مؤقف یہ ہے کہ اس میں فہم و رائے کا دخل نہیں بلکہ محض نقل کی قسم ہے (۸۸) فتح البیان میں ہے:

''یعنی تفسیر کی قسم سے (جس کی تعلیم کا نبی کو حکم تھا) وہ یہی ہے جس میں سننے (سماع) کے بغیر کلام کرنا جائز نہیں۔ جیسے شان نزول، ناسخ منسوخ۔لغات قرأت، امتوں کے قصے اور آئندہ کی خبریں۔'' (۸۹)

خلاصہ یہ کہ نسخ اور شان نزول تو مطلقاً نقل کی قسم سے ہیں، یعنی ان میں فہم و اجتہاد کا بالکل دخل نہیں اور تعیین مصداق کی بعض صورتیں تو نقل محض کی قسم سے ہیں اور بعض میں فہم کا دخل ہوسکتا ہے۔ رہا ان کے موقوف یا مرفوع ہونے کا فیصلہ تو شان نزول کے متعلق تو فیصلہ ہو چکا ہے کہ وہ مرفوع ہے اور نسخ بھی مرفوع ہے کیونکہ اسرائیلیات سے ہونے کا اس میں احتمال نہیں اور تعیین مصداق کی جن صورتوں میں فہم کا دخل نہیں ان میں سے بعض میں چونکہ اسرائیلی ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے کہ آیہ کریمہ ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴾ (۹۰) سے نمرود کا مراد ہونا اور آیہ کریمہ ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ ﴾ (۹۱) سے عزیر علیہ السلام کا مراد ہونا وغیرہ وغیرہ۔اس لئے اس کے نقل کرنے والے صحابی کو دیکھا جائے گا۔اگر اسرائیلیات سے نہیں لیتا تو مرفوع ہے ورنہ موقوف۔

تفسیر صحابی اور فتویٰ صحابی میں تفریق کے اسباب:

محدث روپڑی نے تفسیر کو تو حجت قرار دیا ہے خواہ اکیلے صحابی کی ہو یا جماعت کی اور فتویٰ صحابی کی نسبت کہا ہے کہ اگر اکیلے صحابی کا ہو اور مخالف موافق اس کا کوئی معلوم نہ ہو تو محققین محدثین کے نزدیک بلکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو حجت ہے لیکن بعض علماء کے نزدیک حجت نہیں۔اس تفریق (یعنی فتویٰ میں اختلاف ہونا اور تغیر میں نہ ہونا) کی درج ذیل

وجوہات ہیں:

اب یہ کہ تفسیر زیادہ محل احتیاط ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم ویسے تو مسئلہ بتلا دیتے تھے مگر قال رسول اللہ کہنے سے بہت ڈرتے تھے۔ ظاہر بات ہے کہ اللہ کی طرف نسبت کرنا رسول کی طرف نسبت کرنے سے بھی بڑھ کر ہے۔ اسی لئے صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن مجید کی تفسیر میں بہت احتیاط کیا کرتے تھے۔ پس صحابی کا جزم کے ساتھ کسی آیت کی تفسیر کرنا دلالت کرتا ہے کہ صحابی کو اس کی صحت پر پوری تسلی ہے۔ اس لئے تفسیر کے حجت ہونے میں اختلاف نہیں ہوا۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

''کہ شعبہ وغیرہ نے کہا کہ تابعین کے اقوال فتویٰ میں حجت نہیں تو تفسیر میں کیوں کر حجت ہوں گے۔''(۹۲)

اس عبارت میں اسی فرق کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تفسیر زیادہ محل احتیاط ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایسا احتیاط تھا تو اس لئے ان کا قول حجت ہوا اور تابعین کی طبیعت میں اتنا احتیاط نہیں تھا اس لئے ان کے اقوال، فروع میں حجت نہیں تو تفسیر جو زیادہ محل احتیاط ہے اس میں کیوں کر حجت ہوں گے۔

حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں حاکم کا قول کہ ''تفسیر صحابی مرفوع حدیث ہے۔'' ذکر کر کے اس کے دو معنے بیان کئے ہیں ایک یہ کہ تفسیر صحابی حجت ہے جیسے مرفوع حدیث حجت ہے۔ دوسرے معنی یہ کہ وہ سماع پر محمول ہے پھر کہا ہے وهٰذا أحسن الوجهين یعنی یہ معنانی پہلے سے اچھے ہیں۔(۹۳)

دوسری وجہ تفریق کی یہ ہے کہ تفسیر بمنزلہ روایت بالمعنی کے ہے اور روایت بالمعنی میں دوسرے شخص کے کلام کا مطلب اپنے لفظوں میں بیان کیا جاتا ہے پس بعینہٖ یہ صورت تفسیر میں ہوتی ہے کیونکہ دونوں لغت اور محاورات کے ساتھ متکلم کی مراد پر اطلاع پائی جاتی ہے صرف اتنا ہے کہ روایت بالمعنی میں رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت ہوتی ہے اور تفسیر میں یہ نسبت ضروری نہیں بلکہ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ اللہ کی یہ مراد ہے اور فتویٰ چونکہ رائے اور فہم کی قسم سے ہے یعنی اس میں اجتہاد کا احتمال قوی ہے اس لئے اس کو روایت نہیں کہتے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ تفسیر میں اختلاف، اول تو ہوتا ہی نہیں اگر کہیں ہو تو بہت کم ہوتا ہے اور فتوے میں اس سے زیادہ ہوتا ہے اسی لئے صحابہ کا تفسیر میں اختلاف بہت کم ہے جو لوگ کہتے ہیں کہ تفسیر صحابہ میں دیگر عموم کی نسبت زیادہ اختلافات ہیں وہ فن تفسیر ہی سے ناواقف ہیں۔

تفسیر اتقان میں ہے:

''تفسیر سلف میں اختلاف کم ہے اور جو اختلاف ان سے صحت کے ساتھ ثابت ہے اکثر وہ تنوع ہے، اختلاف نہیں۔ یعنی اس کی موافقت ہوسکتی ہے اور یہ دو قسم کا ہے ایک یہ کہ ایک صحابی ایک عبارت کے ساتھ مراد کو بیان کرتا ہے جو دوسرے صحابی کی عبارت سے الگ ہوتی ہے (یعنی، اول عبارت کا معنی دوسری عبارت کے معنی سے مختلف ہوتا ہے مگر ان دونوں معانوں سے ایک ہی شے مراد ہوتی ہے جیسے آیۃ کریمہ ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ میں صراط مستقیم کی تفسیر بعض نے اتباع قرآن کے ساتھ کی ہے اور بعض نے اسلام کے ساتھ کی ہے پس یہ دونوں قول متفق ہیں کیونکہ دین اسلام اتباع قرآن ہی ہے۔ لیکن ہر ایک نے ایک وصف ذکر کیا جو دوسرے سے مختلف جیسے صراط کا لفظ تیسرے وصف کی طرف اشارہ ہے، یعنی اتباع قرآن، دین اسلام، صراط تینوں وصف الگ الگ ہیں جن سے مراد ایک ہی شے

ہے، اسی طرح قول اس شخص کا ہے جس نے صراط مستقیم کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے اہل سنت والجماعت مراد ہیں اور اسی طرح قول اس شخص کا ہے جس نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت مراد ہے اور مثل اس کے۔ پس ان سب کی مراد ایک ہی شے ہے، لیکن صفات الگ الگ ذکر کی ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ صحابی ایک عام شے سے اس کے بعض انواع بطور تمثیل کے اور سامع کو کسی نوع پر تنبیہ کرنے کی غرض سے ذکر کرے نہ کہ حد بندی کے طور پر کہ یہی مراد ہے۔ اس کی مثال آیہ کریمہ ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا ﴾ ہے کیونکہ معلوم ہے کہ ظالم وہ شخص ہے جو واجبات کو ضائع کرے اور محرمات کا مرتکب ہو اور درمیانی چال والا وہ ہے جو واجبات ادا کرے اور محرمات کا تارک ہو اور سابق میں وہ شخص داخل ہے جو واجبات ادا کرنے کے علاوہ حسنات (فضائل واعمال) کے ساتھ قرب الٰہی ڈھونڈتا رہے پس درمیانی چال والے اصحاب الیمین ہیں اور سبقت کرنے والے مقربین ہیں۔ پھر ہر ایک نے ان میں سے انواع طاعات سے ایک طاعت کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً ایک نے کہا ہے کہ سابق وہ ہے جو نماز اول وقت پڑھے اور درمیانی چال والا وہ ہے جو درمیانے وقت میں پڑھے اور ظالم وہ ہے جو عصر کو آفتاب زرد ہونے تک موخر کردے اور کسی نے کہا کہ سابق وہ ہے جو زکوۃ کے علاوہ ویسے بھی احسان کرے اور درمیانی چال والا وہ ہے جو صرف فرض زکوۃ ادا کرے اور ظالم مانع زکوۃ ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک لفظ مشترک ہوتا ہے یعنی اس کے کئی معانی ہوتے ہیں جیسے قسورۃ کے معنی تیر اندازی کرنے والے کے بھی ہیں اور شیر کے بھی اور ''عسعس'' کے معنی رات کے آنے کی بھی ہیں اور جانے کے بھی اور کبھی لفظ کے کئی معانی نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی، عام معنی ہوتا ہے۔ لیکن مراد ایک نوع یا ایک شخص ہے جیسے آیہ کریمہ ﴿ ثُمَّ دَنَىٰ فَتَدَلَّىٰ ﴾ کی ضمیریں اور لفظ ﴿ وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴾ یا مثل اس کے، پس ایسے موقع پر کبھی جائز ہوتا ہے کہ سارے معانی مراد ہوں او رکبھی جائز نہیں ہوتا پس اول (یعنی سارے معانی کا مراد ہونا یا اس لئے ہے کہ آیت دو مرتبہ اتری ہے پس کبھی یہ معنی مراد ہوا کبھی وہ یا اس لئے کہ لفظ مشترک ہے دونوں معنی ارادہ کرنے جائز ہیں، یا اس لئے کہ لفظ عام ہے اور مخصص کوئی شے نہیں لیکن یہ قسم جبکہ اس میں دو قول (صحابہ سے) ثابت ہو جائیں۔ دوسری قسم میں داخل ہوگی۔ اور ان اقوال سے جن میں بعض لوگوں نے اختلاف سمجھا ہے یہ ہے کہ صحابہ بعض دفعہ معانی سے الفاظ قریب المعنی کے ساتھ تفسیر کرتے ہیں جیسے بعض نے ترتہن (یعنی گرو کیا جائے) کے ساتھ کی ہے کیونکہ ہر لفظ ان سے دوسرے کے قریب المعنی ہے۔''(۹۴)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف کی کل چار صورتیں ہیں۔

(i) ایک یہ کہ مراد ایک ہی ہے، وصف الگ الگ ہیں۔ چنانچہ الصراط المستقیم کی تفسیر میں بعض سلف نے کسی وصف کے ساتھ تفسیر کی ہے۔ بعض نے کسی کے ساتھ مگر سب سے مراد ایک ہی ہے یعنی رضائے الٰہی کے کام، عام محاورے میں اس کی مثال ایسی ہے جیسے مجلس میں ایک شخص ہے اس کے سر پر پگڑی ہے اور گلے میں قمیص ہے اور ہاتھ میں رومال ہے، اب اس کو کوئی شخص بلانا چاہے تو یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ پگڑی والے کو بلاؤ، یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ قمیض والے کو بلاؤ اور یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ جس کے ہاتھ میں رومال ہے اس کو بلاؤ۔

(ii) دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ عام ہے لیکن صحابی تفسیر کرنے کے وقت مثال کے طور پر یا سامع کو تنبیہ کرنے کی غرض سے ایک آدھ نوع پر اکتفاء کرتا ہے جیسے ﴿ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ ﴾(۹۵) کے معنی ہیں کہ جو واجبات کے ادا کرنے او رمحرمات سے بچنے کے علاوہ فضائل اعمال میں بھی کوشش کرے لیکن صحابی نے تفسیر کے وقت فضائل اعمال کی صرف

ایک ہی نوع ذکر کردی جیسے نماز اول وقت پڑھنا یا فرض زکوۃ کے علاوہ احسان ومروت کرنا اسی طرح آیہ کریمہ ﴿ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ ﴾(۹۶) (یعنی اللہ جانتا ہے جگہ پھرنے تمہارے کی اور ٹھہرنے تمہارے کی) میں کوئی کہتا ہے پھرنے کی جگہ سے دنیا مراد ہے اور ٹھہرنے کی جگہ سے جنت و دوزخ اور کوئی کہتا ہے کہ پھرنا باپوں کی پیٹھوں سے ماؤں کے رحموں کی طرف اور ٹھہرنا دنیا میں اور قبروں میں اسی طرح آیہ کریمہ ﴿ مُسْتَقَرٌّ وَّمُسْتَوْدَعٌ ﴾(۹۷) (یعنی ٹھہرنے اور سونپنے کی جگہ) میں تقریباً اسی قسم کے احتمالات ہیں اسی طرح آیہ کریمہ ﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهٖ ﴾(۹۸) کے معنی ہیں ''جو سچ لائے اور سچ کی تصدیق کرے۔'' مگر کوئی کہتا ہے کہ سچ لانے والے سے مراد رسول اللہ ﷺ ہیں۔ کوئی کہتا ہے جبرئیل مراد ہیں اور سچ کی تصدیق کرنے والے سے مراد کوئی کہتا ہے ابوبکر ہیں، کوئی کہتا ہے سارے مومن مراد ہیں۔(۹۹) سو اس سے حصر مقصود نہیں بلکہ ایک آدھ کامل نوع کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

(iii) تیسری صورت یہ ہے کہ ایک لفظ مشترک ہو یعنی کئی معانی رکھتا ہو۔ ایک صحابی نے ایک ذکر کردیا دوسرے نے دوسرا یا ایک صحابی نے دو معنی دو وقتوں میں ذکر کردیئے یا تو اس لئے کہ وہ آیت دو مرتبہ اتری ہے۔ ایک مرتبہ ایک معنی مراد ہے دوسری مرتبہ دوسرا معنی جیسے آیۃ وضو میں کہتے ہیں کہ مسح پاؤں کا حکم موزوں کے وقت ہے اور دھونے کا حکم بغیر موزوں کے یا اس لئے کہ دونوں معنی اکٹھے ارادہ کرنے جائز ہیں۔ چنانچہ امام شافعی وغیرہ اس کے قائل ہیں اور بعض شافعیہ کے نزدیک حقیقت مجاز کا اکٹھے مراد ہونا جائز ہے جیسے صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور جب فرشتوں کی طرف نسبت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہوتے ہیں اور آیہ کریمہ ﴿ إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهٗ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾(۱۰۰) میں چونکہ دونوں کی طرف نسبت کی ہے، اس لئے دونوں مراد ہوں گے خاص کر جب کہ وہاں فہم کا بالکل دخل نہ ہو جیسے ﴿ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ ﴾(۱۰۱) میں تقریباً اسی قسم کا اختلاف ہے مثلاً بعض کہتے ہیں انبیاء مراد ہیں اور بعض کہتے ہیں جن کی نیکیاں بدیاں برابر ہوں، کوئی کچھ اور کہتا ہے تو اس میں فہم کا کوئی دخل نہیں، اسی طرح آیہ کریمہ ﴿ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴾(۱۰۲) میں ہے کیونکہ شفع سے مراد مخلوق اور وتر سے مراد اللہ۔ اور دس راتوں سے مراد ذی الحجہ کی دس راتیں یا شفع سے مراد صبح کی نماز اور وتر سے مراد مغرب کی نماز اور دس راتوں سے مراد رمضان کا آخری دہا کہ اسی طرح دوسرے معانی میں فہم کا دخل نہیں کیونکہ عبارت کے سیاق وسباق سے کچھ معلوم نہیں ہوتا بلکہ یہ قریب قریب مبہمات کے ہے اور مبہمات کی بابت ہم اتقان کے حوالہ سے بتا چکے ہیں کہ وہ محض نقل کی قسم سے ہے اور صحابہ تفسیر میں بہت احتیاط کیا کرتے تھے تو ضرور ہے کہ یہ مرفوع ہوں اور مرفوع احادیث میں موافقت کی یہی صورت ہے کہ سب معانی مراد ہوں یا سند کے رو سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے۔

(iv) چوتھی صورت یہ ہے کہ دو لفظ قریب المعنی ہیں ایک صحابی نے ایک لفظ بول دیا دوسرے نے دوسرا یا ایک صحابی نے کسی وقت کوئی لفظ بول دیا یا دوسرے وقت کوئی اور۔ جیسے تفسیر خازن میں آیہ کریمہ ﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ ﴾(۱۰۳) کی تفسیر میں صدق کے کئی معانی کئے ہیں کسی نے لا الٰہ الا اللہ، کسی نے قرآن کے، حالانکہ مطلب میں کچھ فرق نہیں، کیونکہ قرآن لا الٰہ الا اللہ ہی کی تعلیم کے لئے ہے اسی طرح تفسیر خازن میں آیہ کریمہ ﴿ عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ

﴾(۱۰۴) کی تفسیر میں جنب کے کئی معنی لکھے ہیں۔ یعنی قصور کیا میں نے اللہ کی اطاعت میں، یا اللہ تعالیٰ کے امر میں، یا اللہ تعالیٰ کے بارے میں وغیرہ وغیرہ حالانکہ مطلب سب کا ایک ہے صرف لفظوں کا فرق ہے۔

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''تفسیر صحابہ میں اختلاف بہت کم ہے اور جو کچھ ہے وہ اسی طرح کا ہے جیسا بیان ہوا پس جہاں اختلاف نہ ہو وہ تو بلا چون و چرا مان لینا چاہئے اور جہاں تھوڑا بہت اختلاف ہو وہاں کسی طور پر موافقت کر لینی چاہئے کیونکہ صورتاً اختلاف ہے حقیقتاً اختلاف نہیں اور اگر شاذ و نادر کہیں موافقت نہ ہو سکے تو وہ کالعدم ہے جیسے بعض دفعہ حدیثوں میں بھی موافقت ہونی مشکل ہو جاتی ہے مگر چونکہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے اس لئے اس کی وجہ سے حدیثوں پر اعتراض نہیں آ سکتا۔''(۱۰۵)

بعض لوگ کہا کرتے ہیں کہ حدیث میں ہے لا تنقضی عجائبہ(۱۰۶) یعنی قرآن کے عجائبات ختم نہیں ہوتے یہ حدیث اگر چہ ضعیف ہے کیونکہ اس کی اسناد میں حارث اعور ہے جو بالکل ضعیف ہے مگر مشاہدہ ہو چکا ہے کہ قرآن مجید کے نکات ختم نہیں ہوتے تو سلف سے الگ تفسیر میں کیا حرج ہے۔؟

اس کا جواب محدث روپڑیؒ یوں دیتے ہیں:

''کہ نکات ختم نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ جو آتا ہے وہ پہلے سے الگ مطلب سمجھتا ہے اگر ایسا ہو تو معاذ اللہ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر حرف آتا ہے کہ اس کے اصل معنی مراد ہی متعین نہیں۔ بلکہ اس کے نکات نہ ختم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو باتیں اس سے بطور اجتہاد و استنباط کے نکلتی ہیں وہ بے حساب ہیں۔''(۱۰۷)

گویا کہ فتوے سے تفسیر تین طرح سے ممتاز ہے۔

ایک یہ کہ تفسیر زیادہ محل احتیاط ہے۔ دوم یہ کہ تفسیر روایت بالمعنی کی طرح ہے کیونکہ اس میں روایت بالمعنی کی طرح محاورات کے ذریعہ سے متکلم کی اصل مراد پر اطلاع پائی جاتی ہے۔ سوم یہ کہ تفسیر میں اختلاف نہیں، اگر ہے تو بہت ہی کم ہے کیونکہ قرآن مجید دیوان عرب کے موافق اترا ہے اور دیوان عرب میں بہت کم اختلاف ہوتا ہے نیز ساری دنیا تحریر وتقریر کے ذریعہ سے اپنے مافی الضمیر کو ادا کر رہی ہے۔ اور لوگ ان کی تقریروں اور تحریروں کے مطلب میں شاذ ونادر اختلاف کرتے ہیں اور قرآن مجید فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ پایہ پر ہے تو اس کی اصلی مراد میں زیادہ اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔؟

ان تین کے علاوہ ایک فرق یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم قرآن مجید رسول اللہ ﷺ سے سیکھتے تھے چنانچہ ظاہری بات یہی ہے کہ انہوں نے اس کو سمجھ کر پڑھا ہے کیونکہ انسان کوئی کتاب سبقاً پڑھتا ہے تو سمجھ کر ہی آگے جاتا ہے جب کہ فتویٰ تعلیم سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ جب کوئی معاملہ پیش آ جاتا ہے تو اس وقت جو کچھ سمجھ میں آیا مسئلہ بتلا دیا تو اس لحاظ سے بھی تفسیر کو فتویٰ پر ترجیح ہوئی اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قرآن مجید کے الفاظ کی طرح ہر آیت کی تفسیر بھی صحابہ میں شائع تھی۔ کیونکہ وہ مجرد الفاظ نہیں سیکھتے تھے بلکہ معانی بھی ساتھ سیکھتے تھے پس ضروری ہے کہ جس کو الفاظ پہنچیں اس کو ہر آیت کا مطلب بھی پہنچے۔ (۱۰۸)

مزید لکھتے ہیں

ہاں فتوے میں یہ ہوسکتا ہے کہ علی العموم شائع نہ ہو کیونکہ اس میں یہ شرط نہیں کہ الفاظ قرآن مجید کے تابع ہوں یا ہر وقت وہاں تک ذہن کی رسائی ہو کیونکہ جب کوئی مسئلہ پیش آتا تھا اس وقت وہ غور ونظر کرتے تھے جب کہ اس کے برعکس تفسیر کے وہ اصل مطلب سے آگاہ تھے۔ اور یہ ان کی عادت نہ تھی کہ طوطے کی طرح الفاظ کو سیکھ لیں اور مطلب نہ سمجھیں اور نہ آج تک کسی کا یہ دستور ہے کہ اپنی زبان میں ایک کتاب پڑھے اور مطلب سے واسطہ نہ رکھے۔ (۱۰۹)

غرض اس قسم کی وجوہات تقاضا کرتی ہیں کہ تفسیر کا حکم فتویٰ سے الگ ہو۔

بحث ثانی: قول صحابی (موقوف حدیث) کی حجیت

بعض علماء کہتے ہیں کہ محدثین کا خاص اصول ہے کہ موقوف حدیث حجت نہیں (اور موقوف حدیث قول وفعل صحابی کو کہتے ہیں جس کے اندر تفسیر صحابی بھی داخل ہے) اس لئے ہم بھی اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے چنانچہ وہ درج ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(i) ''ائمہ اصول وغیرہ کے نزدیک یہ بات محقق ہوچکی ہے کہ اقوال صحابہ شرعی دلیل نہیں خاص کر جب وہ حدیث کے برخلاف ہوں۔''(۱۱۰)

(ii) متاخرین میں مولانا نواب صدیق حسن خان بھوپالیؒ کو خاص امتیاز ہے وہ بھی اَقوالِ صحابہ کی نسبت لکھتے ہیں:

''اگر صحابہ کے اقوال سے حجت قائم نہیں ہوسکتی تو بعد کے لوگوں کے اقوال سے کیا ہوگی۔؟''(۱۱۱)

اس سے اقوال صحابہ کی عدم حجیت کے قائلین کے درج ذیل موقف سامنے آتے ہیں:

i) سلف کے اختلافات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے کے قول کو حجت نہ سمجھتے تھے تو ہم کیوں سمجھیں۔؟

ii) جب محدثین کہتے ہیں کہ اقوال صحابہ حجت نہیں تو ہم حجت کس طرح کہیں۔؟

''صحابہ کا آپس میں ایک دوسرے کے اقوال کو حجت نہ سمجھنا'' اس کی وضاحت محدث روپڑیؒ نے یوں کی ہے:

i) ''کہ منتہاء بحث تو بے شک خدا اور رسول بلکہ صرف خدا کا ارشاد ہے۔ تفسیر صحابہ کو جو حجت کہا جاتا ہے تو بطور مجاز کہا جاتا ہے یعنی صحابہ خدا کی مراد پانے کا ذریعہ ہیں جیسے ائمہ عربیہ ذریعہ ہیں مگر ہمارے لئے ذریعہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آپس میں بھی ذریعہ ہوجائیں کیونکہ سب رسول اللہ ﷺ کے ملنے والے تھے اور ایک ہی چشمہ سے پانی پینے والے تھے تو ایک دوسرے کے لئے ذریعہ کس طرح ہوسکتے تھے دیکھئے خلیل استاد ہے اور سیبویہ شاگرد ہے مگر جب سیبویہ لیاقت میں استاد سے بڑھ گیا اور جہاں سے استاد لیتا تھا وہیں سے شاگرد لینے لگ گیا تو خلیل کا قول سیبویہ پر حجت نہیں رہا نہ کوئی اس کا قائل ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم بھی خلیل یا سیبویہ کے اقوال سے حجت نہ پکڑیں۔ ٹھیک اسی طرح صحابہ کے اقوال آپس میں حجت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے لئے بھی حجت نہ ہوں کیونکہ ہمارے لئے حدیث کے بعد کلام اللہ کے سمجھنے کا ذریعہ یا تو قواعد عربیہ ہیں یا تفسیر صحابہ ہے مگر جو بات تفسیر صحابہ میں ہے وہ قواعد میں نہیں یعنی اصل اہل زبان ہونا اور رفع کا احتمال قوی ہونا اس لئے قواعد کا درجہ پیچھے ہے۔''(۱۱۲)

رہا تابعین کا صحابہ سے اختلاف تو ایسی مثال ہمیں آج تک کوئی نہیں ملی جس میں کوئی تابعی تمام صحابہ سے دیدہ دانستہ الگ ہوگیا ہو حالانکہ قرب کا زمانہ تھا بہت سے تابعی صحابہ کی طرح اہل زبان تھے زبان دانی کے رو سے صحابی کا قول تابعی پر حجت نہ تھا مگر باوجود اس کے تابعین صحابہ سے الگ نہیں ہوئے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ صحابہ کا کسی

آیت کی تفسیر میں اختلاف ہوا اور تابعین چونکہ صحابہ سے ملنے والے ہیں اس لئے کسی تابعی کو آثار سے یہ معلوم ہو گیا ہو کہ یہ اختلاف کسی محاورے کی بناء پر ہے یا اسرائیلیات کی بنا پر ہے۔یعنی رسول اللہ ﷺ سے صحابہ کرامؓ نے اس کی بابت کچھ نہیں سنا تو ایسی صورت میں بوجہ اہل زبان ہونے کے تابعی بھی رائے دینے کا حقدار ہے۔اسی طرح اگر تابعی کو علم ہو کہ فلاں صحابی نے فلاں محاورے کی بنا پر یا اسرائیلیات سے لے کر فلاں آیہ کی تفسیر کی ہے اور باقی صحابہ کی موافقت ومخالفت کا تابعی کو علم نہ ہو تو اس صورت میں بھی تابعی اس صحابی سے اختلاف کر سکتا ہے، کیونکہ اہل زبان ہونے میں وہ صحابی کے ساتھ برابر ہے اور یہ باتیں تابعین کو تو آسانی سے معلوم ہو سکتی تھیں۔کیونکہ وہ صحابہ سے ملنے والے تھے۔

(ii) اقوال صحابہ کرامؓ کی عدم حجیت کے قائلین کے دوسرے مؤقف کا جواب یہ ہے کہ

’’محدثین جو کہتے ہیں کہ قول صحابی حجت نہیں یا موقوف حجت نہیں۔تو اس کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ کہ وہ تفسیر نہ ہو کیونکہ تفسیر کی بارے ہم علامہ شوکانی اور نواب صاحب اور دیگر بڑے بڑے محدثین مثلاً ابن جریر، ابن کثیر وغیرہ سے نقل کر چکے ہیں کہ کلام اللہ کی تفسیر کا ذریعہ سنت کے بعد قول صحابی ہے۔‘‘

اس کے علاوہ وہ امام ابن تیمیہ وابن قیم علیہما الرحمۃ جن کی ساری عمر رد تقلید اور رد بدعت میں گذری وہ بھی اسی پر زور دیتے ہیں۔اسی طرح امام جلال الدین سیوطیؒ بھی الاتقان میں ابن تیمیہ سے یہی نقل فرماتے ہیں۔

ابن قیم علیہ الرحمۃ ’’الصواعق المرسلۃ‘‘ میں فرماتے ہیں:

’’اگر قرآن مجید کا سمجھنا صرف اشعار عرب اور غرائب لغت اور کلمات وحشیہ اور افہام جہمیہ ومعطلہ کے ذریعہ سے ہو، نہ کہ احادیث اور اقوال سلف کے ذریعہ سے۔تو کتاب اور سنت بیکار ہو جائیں گی اور ان سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا اور مجوس کے چیلے اور بے دینوں کے وارث اور فلاسفہ کے شاگرد اور معتزلہ ہمارے معتمد علیہ ہوں گے۔‘‘(۱۱۳)

امام شوکانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

’’صحابی یا تابعی کی تفسیر اگر منقولات شرعیہ میں سے ہو تو وہ سب پر مقدم ہے اور اگر منقولات شرعیہ میں سے نہ ہو تو وہ اس تفسیر میں دیگر اہل زبان کی طرح ہے۔جن کی بولی پر اعتماد ہے پس اگر ان کی تفسیر مشہور اور شائع تفسیر کے خلاف ہو تو ہم پر حجت نہ ہوگی بلکہ اس صورت میں تابعین اور تبع تابعین اور دیگر ائمہ کی تفسیر معتبر ہوگی۔‘‘(۱۱۴) (جیسے حضرت علیؓ دابۃ الأرض کی تفسیر رَجُل کے ساتھ کرتے ہیں اور حضرت عباسؓ آیت کریمہ ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴾ میں نَحْر کی تفسیر وضع الیمین علی الشمال فوق الصدر فی الصلوٰۃ (یعنی سینے پر ہاتھ باندھنا) کے ساتھ کرتے ہیں اور یہ دونوں تفسیریں غیر معتبر ہیں کیونکہ مشہور اور شائع تفسیر کے خلاف ہیں اگرچہ قواعد عربیہ کے رو سے صحیح ہیں۔

اقوال صحابہ کی عدم حجیت کے قائل اپنے موقف کے حق میں کہتے ہیں:

’’کہ تفسیرات سلف میں اتنے اختلافات ہیں کہ کسی علوم کی جزئیات میں نہ ہوں گے۔ایک معنی ابن عباسؓ سے ان کے شاگرد رشید نقل کرتے ہیں مگر خود اس کے خلاف کہتے ہیں۔عکرمہ اور مجاہد کے اقوال ابن عباس کے مخالف ہوتے ہیں یہاں تک کہ متاخرین مفسرین بھی بعض دفعہ بڑے بڑے جلیل القدر صحابہ کے اقوال کو رد کرتے نظر آتے ہیں۔اب

سوال یہ ہے کہ وہ کون سا معیار ہے جس کی بنا پر سلف نے دوسرے کے قول کو چھوڑا۔''؟ مثلاً تفسیر معالم اور خازن میں ہے: ''ابن عباسؓ وغیرہ مفسرین نے کہا ہے کہ حصور (جو حضرت یحییٰ کی صفت میں آیا ہے) کے معنے ہیں جو عورتوں کے پاس نہ جائے، بعض کہتے ہیں ''حصور'' وہ ہے جو باوجود قدرت کے جماع کرنے سے رکے یہی قول صحیح ہے اور منصب نبوت کے لائق بھی یہی ہے۔''(۱۱۵) اس تفسیر میں علامہ خازن نے صاف لفظوں میں ابن عباسؓ کے قول کو نہ صرف مرجوع بلکہ غلط قرار دیا ہے۔

مولانا محدث روپڑیؒ نے اس کا جواب یوں دیا ہے:

''ذرا انصاف سے کہیں کہ تفسیرات سلف میں تمام علوم کی جزئیات سے زیادہ اختلافات ہیں؟ اگر آپ اصول فقہ کی جزئیات کا ملاحظہ کرتے تو کبھی یہ کلمہ نہ کہتے آپ خیال کریں کہ مسئلہ اجماع کے متعلق کتنے اختلافات ہیں اسی طرح قیاس کے متعلق کتنے اختلافات ہیں۔اسی طرح ''عام'' اکثر اشاعرہ کے نزدیک مجمل ہے اس کے ساتھ استدلال کرنا صحیح نہیں اور ثلجی اور جبائی کے نزدیک عام سے اقل عدد مراد ہوتا ہے اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا حکم ہے'' تمام افراد کو شامل ہونا۔'' پھر حنفیہ کے نزدیک شمول قطعی ہے اور شافعیہ کے نزدیک ظنی پھر اس بات میں نزاع ہے کہ تخصیص کے بعد قابل عمل رہتا ہے یا نہیں اس میں چار پانچ مذہب ہیں پھر جن کے نزدیک قابل عمل ہے، ان میں اختلاف ہے کہ مابقی میں حقیقت ہے یا مجاز، اس میں بھی چار پانچ مذہب ہیں۔ الغرض اسی طرح شاخ درشاخ اختلاف بڑھتا چلا جاتا ہے۔ آپ اصول فقہ کے جس مسئلہ کو دیکھیں گے اسی طرح اس میں شاخ درشاخ اختلاف پائیں گے۔ الا ماشاء اللہ اور قرآن مجید میں بہت آیات آپ کو ایسی ملیں گی جن کی تفسیر میں سلف نے اختلاف نہیں کیا تھا۔''(۱۱۶)

مزید لکھتے ہیں:

''اگر صرف اختلاف ہی سبب انکار ہے تو تمام علوم سے انکار کرنا چاہئے کیونکہ دنیا میں کوئی علم آپ ایسا نہ پائیں گے کہ جس کی جزئیات میں اختلاف نہ ہو خواہ اصول ہو یا فروع۔ اگر کوئی علم ایسا ہوسکتا ہے تو البتہ علم ہندسہ ہوسکتا ہے۔ اسی واسطے لکھا ہے کہ علم کی شرافت تین جہت سے ہے۔ غایت، موضوع، براہین ۔علم شریعت غایت کی جہت سے شریف ہے، اور علم الٰہی موضوع کی جہت سے جبکہ علم ہندسہ براہین کی جہت سے۔ کیونکہ اس کے براہین سب قطعی ہیں۔''(۱۱۷)

ہاں اگر صحابہ میں اختلاف ہو اور اختلاف بھی ایسا کہ موافقت ذرا مشکل ہو تو ایسے موقعہ پر نواب صاحب وغیرہ کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ اقوال صحابہ حجت نہیں ۔ چنانچہ ﴿ وَاِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ ﴾(۱۱۸) کی تفسیر میں انہوں نے ایسا اختلاف ذکر کر کے حجیت کی نفی کی ہے۔اسی طرح آیہ کریمہ ﴿ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى ﴾(۱۱۹) کی تفسیر میں سخت اختلاف ذکر کیا ہے کہ اس سے کون سی نماز مراد ہے۔ اسی طرح جہاں جہاں ایسا اختلاف ہوتا ہے وہیں اکثر حجیت کی نفی کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جو اصول ذکر کیا ہے کہ حدیث کے بعد تفسیر میں قول صحابی کا درجہ ہے تو یہ اس وقت ہے جب صحابہ میں ایسا اختلاف نہ ہو جس میں موافقت ذرا مشکل ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قول اکیلے صحابی کا ہو اگر کئی ایک کا ہو اور دیگر صحابہ سے مخالفت ثابت نہ ہو تو وہ بلا شبہ محدثین کے نزدیک حجت ہے۔ علامہ شوکانی نے اپنی کتاب القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید میں اس بارے میں

تفصیلی بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

''اقوال اکابر صحابہ خاص کر خلفائے راشدین کے اقوال کو لینا عین رسول اللہ ﷺ کا اتباع ہے غیر کی تقلید نہیں کیونکہ صحابہ کے حالات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض رائے سے وہ بہت بچتے تھے۔ خاص کر عبادات میں اور اگر کہیں اختلاف پڑ جاتا تو کہہ دیتے کہ یہ ہماری رائے ہے۔ مگر اس کے باوجود ان کی رائے اقرب ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے مشاہدہ کیا وہ پچھلوں کو نصیب نہیں تو ان کے اقوال کی حجیت سے انکار کی کوئی وجہ نہیں خصوصاً وہ اقوال جن میں انہوں نے یہ نہیں کہا کہ یہ ہماری رائے ہے۔ اور اگر صحابہ کا اختلاف ہو تو اس کی بابت بھی امام شوکانی نے فیصلہ کر دیا ہے کہ یہ اختلاف روایات کی وجہ سے ہوتا ہے تو ایسے موقع پر جہاں تک ہو سکے تاویل کر کے موافقت کی جائے ورنہ کسی اور دلیل سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو جو سمجھ میں آئے کرے۔''(۱۴۰)

اب جہاں امام شوکانی نے اقوال صحابہ کے حجت ہونے کی نفی کی ہے اس سے یا تو یہ مراد کہ حدیث کے مقابلہ میں حجت نہیں یا یہ مراد ہے کہ جب دوسرے صحابی کے خلاف ہو اس صورت میں حجت نہیں یا کوئی اور مناسب تاویل کی جائے مطلقاً حجیت کی نفی کرنا صحیح نہیں۔

ہمارے اس بیان سے وہ اعتراض بھی رفع ہو گیا جو بعض لوگ ناواقفی سے کرتے ہیں کہ اگر قرآن مجید کی تفسیر میں اقوال صحابہ حجت ہوں تو اختلاف کی صورت میں بھی ہر ایک صحابی کے قول کی پابندی لازمی ہوگی حالانکہ یہ ناممکن ہے۔ بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اختلاف کی صورت میں بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دیں گے ورنہ إذا تعارضا تساقطا پر عمل کریں گے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اقوال فی نفسہٖ حجت نہیں ہیں کیونکہ پھر یہ بھی لازم آئے گا کہ قرآن و حدیث بھی حجت نہیں کیونکہ ان میں بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے۔ خواہ ہماری سمجھ کے اعتبار ہی سے ہو۔

تفسیر میں جب صحابہ کا ایسا اختلاف ہو کہ اس کی موافقت ذرا مشکل ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نہ ہو تو نواب صاحب کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں اقوال صحابہ حجت نہیں مگر ان کے اقوال سے نکلنا کسی صورت نواب صاحب کے نزدیک درست نہیں اس بارے میں ان کی تفسیر کے مختلف مقامات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے اختلافات کی صورت میں وہ توقف یا پھر اقوال تابعین کی طرف رجوع کے قائل ہیں۔

چنانچہ آیت کریمہ ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ ﴾(۱۴۱) میں اور دیگر کئی مقامات میں انہوں نے ایسا ہی کیا ہے۔

ہاں اکیلے صحابی کے قول میں جو فتویٰ کی قسم کا ہو اور کوئی دوسرا صحابی اس کا موافق مخالف معلوم نہ ہو اس میں بے شک محدثین کا اختلاف ہے مگر محققین محدثین اس پر ہیں کہ حجت ہے بلکہ چار امام اسی پر ہیں اور امام شافعی سے جو امام نووی نے مقدمہ مسلم(۱۴۲) میں اور بعض اوروں نے غیر حجت ہونا نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام شافعی کا قول جدید ہے تو اس کا جواب اعلام الموقعین میں بہت عمدہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کی اس بات کی نسبت کوئی تصریح نہیں پائی گئی بلکہ ان کے بعض فتاووں سے یہ بات استنباط کی گئی ہے۔ اور امام شافعی نے قول جدید میں تصریح کی ہے کہ قول صحابی کی مخالفت کرنا گمراہی ہے تو پھر کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ان کے نزدیک (اقوال صحابہ) حجت نہیں۔ اسی

طرح قول جدید میں لکھا ہے:

''کہ علم کے پانچ طبقے ہیں پہلا کتاب وسنت، دوسرا اجماع جبکہ کتاب وسنت نہ ہو۔ تیسرا قول صحابی جبکہ اس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو، چوتھا صحابہ کے اختلافی اقوال، پانچواں قیاس۔''(۱۲۳)

دیکھئے ''قولِ جدید'' میں امام شافعی نے علم کے پانچ طبقے کئے ہیں اور ظاہر ہے کہ تقسیم سے مقصود درجہ بدرجہ استدلال بتلانا ہے یعنی پہلے کتاب وسنت کے ساتھ استدلال کرنا چاہئے پھر اجماع کے ساتھ پھر قول صحابی کے ساتھ جس کا مخالف معلوم نہ ہو پھر اختلافی اقوال میں سے راجح کے ساتھ پھر قیاس کے ساتھ۔ پس معلوم ہوا کہ قول صحابی ان کے نزدیک حجت ہے۔

جیسے پسلی توڑنے کے مسئلہ میں امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ایک اونٹ دیت ہے اور دلیل کے طور پر اس پر حضرت عمرؓ کا قول پیش کیا ہے۔ اسی طرح میراث کے مسئلوں میں زید بن ثابت کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ اگر قول صحابی ان کے نزدیک حجت نہ ہوتا تو اس کی وجہ سے قیاس کو جو ان کے نزدیک شرعی دلیل ہے کس طرح چھوڑ سکتے تھے۔(۱۲۴)

خلاصہ یہ ہے کہ تفسیر صحابہ تو بلا شبہ حجت ہے اور فتویٰ صحابہ کی بابت ہم علامہ شوکانی سے نقل کر چکے ہیں کہ جب کوئی دوسرا صحابی مخالفت نہ کرے تو حجت ہے اور اگر ایک صحابی کا قول جس کی بابت کسی کی موافقت مخالفت معلوم نہ ہو تو بعض کہتے ہیں حجت ہے بعض کہتے ہیں حجت نہیں مگر محققین محدثین اس پر ہیں کہ حجت ہے بلکہ ائمہ بھی اسی پر ہیں اور علامہ شوکانی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ باقی رہی یہ بحث کہ صحابہ کے باہمی اختلاف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں فہم کا دخل ہے اس لئے وہ حجت نہیں تو اس کا جواب محدث روپڑی نے یوں دیا ہے:

اگر یہ شبہ ہو کہ کئی دفعہ اہل زبان یعنی صحابہ کا اختلاف ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فہم کو دخل ہے تو اس شبہ کو یوں رفع کیجئے کہ قواعد عربیہ میں بھی فہم کو دخل ہے جس کی وجہ سے اختلاف ہو جاتا ہے جیسے خمر کے کیا معنی ہیں؟ واو ترتیب کے لئے ہے یا نہیں۔ اس قسم کے سینکڑوں اختلافات ہیں۔ تو وہاں کیا صورت ہے؟ یہی کہ جس بات میں اختلاف نہیں ہوتا وہ تو بے کھٹکے مان لی جاتی ہے اور جس میں اختلاف ہوتا ہے وہاں راجح مرجوح کو دیکھا جاتا ہے۔ بس بعینہ یہ صورت اگر تفسیر میں برتی جائے تو آج ہی رنگ لگ جائے۔''(۱۲۵)

مزید لکھتے ہیں:

''اس کے علاوہ یہ ایک موٹی اور عام فہم بات ہے کہ جب اختلاف نہیں ہوگا تو تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور ہوگی، (۱) یا تو وہ بات واضح ہوگی کیونکہ باریک بات ہوتی تو کسی کی سمجھ میں آتی کسی کی سمجھ میں نہ آتی تو ضروری تھا کہ کوئی مانتا کوئی نہ مانتا۔ (۲) یا رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہوگی اس لئے جس نے سنی سر جھکا دیا یا بھیڑ چال سے مانتے آئے ہوں گے۔ (۳) تیسری صورت تو سلف کے حق میں سوء ظنی ہے تو پھر جس تفسیر میں سلف کا اختلاف نہ ہوا س کے ماننے میں کیا عذر ہے؟ مثلاً طیور ابراہیمی کے ذبح ہونے میں سلف کا اختلاف نہیں۔ بنی اسرائیل پر بادلوں کا سایہ ہونے میں سلف کا اختلاف نہیں۔ داؤد علیہ السلام کے لوہے کے موم ہونے میں سلف کا اختلاف نہیں، مریم علیہا السلام کے پاس بے موسم پھلوں کے آنے میں سلف کا اختلاف نہیں اسی طرح آیہ کریمہ ﴿حتی یاتینا بقربان تاکلہ النار﴾(۱۲۶) کی تفسیر میں نار سے آسمانی نار ہونے میں سلف کا اختلاف نہیں اسی طرح بہت جگہیں ہیں جن میں سلف کا اختلاف نہیں، لیکن اس کے باوجود نیچری و مرزائی وغیرہ اس کے انکاری ہیں۔''(۱۲۷)

بحث ثالث: تفسیر میں 'اجماع صحابہ' کی حجیت:

''لغوی معنی اجماع کا پختہ ارادہ ہے ...... اور اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ محمد ﷺ کی امت کے کسی زمانہ کے مجتہد آپ کے بعد کسی امر پر اتفاق کرلیں۔ اتفاق سے مراد اعتقاد یا قول یا فعل میں شرکت ہے امر کا لفظ احکام شرعیہ اور امور عقلیہ اور عرفیہ اور لغویہ تمام کو شامل ہے۔''(۱۲۸)

یہ تو اجماع عام کی تعریف ہے اگر اجماع شرعی کی تعریف کرنی ہو تو امر کے ساتھ شرعی ہونے کی قید لگا دیں گے۔ جیسا کہ ''مسلم الثبوت'' میں ہے: "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة فى عصر على أمر شرعى"(۱۲۹)

''یعنی اس امت کے مجتہدوں کا کسی زمانہ میں کسی امر شرعی پر اتفاق'' جیسے اس امر پر اتفاق، کہ ظہر وغیرہ کی چار رکعت ہیں اور مغرب، فجر میں قصر فی السفر نہیں اور طلاق مرد کے ہاتھ میں ہے نہ کہ عورت کے وغیرہ وغیرہ۔''

اسی طرح اگر اجماع لغوی کی تعریف کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے:

''یعنی اس امت کے مجتہدوں کا اتفاق کسی زمانہ میں کسی لفظ کے معنی پر یا قاعدہ صرفی نحوی وغیرہ پر'' جیسے قتل کے معنی مار ڈالنا، اسی طرح اگر اجماع عرفی کی تعریف کرنا چاہیں تو امر عرفی کی قید لگا دیں گے۔ امر عرفی کی مثال، جیسے سب قوموں میں عام رواج ہے کہ عورت کا اول نکاح خوشی اور دھوم دھام سے ہوتا ہے، نکاح ثانی اس طرح نہیں ہوتا اور ہندوؤں میں عام رواج ہے کہ عورت خاوند کا نام نہیں لیتی اگر لے تو برا مناتے ہیں۔ اسی طرح اجماع عقلی کی تعریف میں امر عقلی کی قید لگا دیں گے جیسے الكل اعظم من الجزء یعنی کل جز سے بڑا ہے اور جیسے الحمد للہ اور إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ(۱۳۰) وغیرہ۔ غرض جیسا اجماع ہوگا ویسی ہی قید امر کے ساتھ لگا دیں گے پس یہ اجماع خاص کی تعریف ہو جائے گی۔

یہ بات ظاہر ہے کہ جب کسی بات پر اجماع ہوگا تو اس کے لئے کوئی ذریعہ اور باعث ضرور ہوگا اس ذریعہ اور باعث کو اصولیوں کی اصطلاح میں ''مستند'' اور ''داعی'' کہتے ہیں۔ یہ داعی اجماع کی جنس سے ہوگا، یعنی جس قسم کا اجماع ہوگا اسی قسم کا داعی ہوگا اگر اجماع عقلی ہے تو اس کے لئے داعی عقل ہوگی جیسے عقل کہتی ہے ''کل جز سے بڑا ہے'' اس لئے سب کا اس پر اتفاق ہوگیا۔ اگر اجماع لغوی ہو تو اس کا داعی لغت اور محاورہ ہوگا جیسے اہل زبان قتل کے معنی مار ڈالنا سمجھتے ہیں اور فاعل کو مرفوع پڑھتے ہیں، اس لئے ائمہ عربیہ کا اجماع ہوگیا کہ قتل کے معنی ''مار ڈالنا'' ہے اور ہر فاعل مرفوع ہے۔ اگر اجماع شرعی ہو تو اس کا داعی شرعی ہوگا یعنی کوئی آیت اور حدیث ہوگی جیسے فرض نمازوں کی رکعتوں کی تعداد اور قصر کا، کسی نماز میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا، یہ امور آیات و احادیث سے ثابت ہیں اور ان ہی آیات و احادیث کی وجہ سے ان امور پر اجماع ہوگیا۔

اگر اجماع عرفی ہو تو اس کا داعی عرف ہوگی یعنی اہل عرف کا ایک بات کو آپس میں اچھا، برا سمجھنا جیسے عورت کے نکاح اول میں زیادہ خوشی کو اچھا سمجھنا اسی طرح عورت کا خاوند کو نام لے کر بلانا (بوجہ بے ادبی وغیرہ کے) برا سمجھنا۔ غرض جیسا اجماع ہوگا ویسا داعی ہوگا اگر کوئی شخص ''اجماع عرفی'' یا عقلیہ لغوی کے لئے ''شرعی داعی'' یا شرعی کے لئے عقلی یا عرفی یا لغوی داعی طلب کرے تو یہ درست نہ ہوگا۔

صحابہ کے اجماع کے حق میں محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''جب ہم اتفاق کے ساتھ مسلمانوں کو دیکھتے ہیں کہ ایک کام کرتے چلے آتے ہیں یا اس کے قائل ہیں تو فوراً خیال جاتا ہے کہ ضرور اس کی کچھ اصل ہے۔ کیونکہ سب مسلمانوں کو لکیر کے فقیر نہیں کہہ سکتے خاص کر خیر قرون کو، پس تواتر کی طرح اس کی دلیل بھی یہی اجماع ہے اور یہی وہ بات ہے جس نے بڑے بڑے اماموں اور مستقل مجتہدوں کو حجیت اجماع کے قائل کردیا۔''(۱۳۱)

امام شافعی اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں:

''یعنی ہم جانتے ہیں کہ ان کی جماعت کا اجماع سنت کے خلاف اور غلطی پر نہیں ہوتا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ''(۱۳۲)

ہاں اتنا شبہ ضرور ہوتا ہے کہ اگر اجماع کی کوئی ''اصل'' ہوتی تو ذکر ہوتی مثلاً کوئی آیت یا حدیث۔ مگر جب ہم محدثین کی طرف دیکھتے ہیں تو یہ شبہ بھی رفع ہوجاتا ہے۔ کیونکہ اصول محدثین میں صاف لکھا ہے کہ صحابی اگر کوئی مسئلہ ذکر کرے اور اس میں قیاس واجتہاد وغیرہ کا دخل نہ ہوتو وہ حکماً مرفوع ہے۔ اب دیکھئے صرف ایک صحابی کی حالت کو دیکھ کر خیال آتا ہے، کہ ضرور یہ فرمان نبوی ہے۔

پس جس بات پر اجماع ہوگا اس میں ''ظاہر'' یہی ہے کہ اس کی کوئی ایسی اصل ہے جس کی صحت مسلم کل ہے کیونکہ شریعت کی بناء ظاہر پر ہے یہاں تک کہ احادیث کا صحت وضعف بھی ظاہر پر ہے، اسی لئے محدثین نے اصول حدیث میں صاف لکھا ہے کہ:

''جہاں محدثین کہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے تو ان کی مراد ہمیں یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایسا حکم سند کی ظاہری حیثیت پر موقوف کرتے ہیں نہ یہ کہ اس کی صحت قطعی ہے، کیونکہ غلطی تو ثقہ آدمی سے بھی ہوجاتی ہے اسی طرح ان کا کہنا، کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے مراد ان کی یہ ہے کہ ہمارے لئے یہی ظاہر ہوا ہے کہ اس کے اندر صحت کی شرطیں موجود نہیں نہ یہ کہ ''نفس الامر'' میں یہ کذب ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ جھوٹا آدمی سچ بول دے، اور بہت غلطیاں کرنے والا ٹھیک بات کہہ دے۔ یہ صحیح قول ہے جس پر اکثر اہل علم ہیں۔''(۱۳۳)

اسی طرح شرح الفیہ وغیرہ میں ہے کہ قواعد عربیہ وغیرہ کی بناء بھی ظاہر پر ہے چنانچہ پہلی فصل میں ہم تفصیل ذکر کرچکے ہیں، چنانچہ اگر صرف غلطی کا احتمال ہونے کی وجہ سے کسی بات کو رد کردیں خواہ وہ احتمال خلاف ظاہر اور کمزور ہی ہوتو کایا ہی پلٹ جائے پھر خاص کر اجماع میں یہ احتمال کہ اس کی کوئی اصل نہیں بہت ہی بعید احتمال ہے ہاں جہاں واقعات سے ثابت ہوجائے کہ اس اجماع کی کوئی اصل نہیں اس کو بس رد کرتے ہیں مگر مطلق اجماع کو ہم رد نہیں کرسکتے۔

مولوی ثناء اللہ امرتسری صاحب نے اجماع کی نسبت بحث کی ہے کہ وہ حجت شرعی ہوسکتا ہے یا نہیں۔ پھر قائلین کے دلائل نقل کرکے ان پر جرح کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اجماع حجت شرعی نہیں ہوسکتا۔ جرح میں زیادہ تر علامہ شوکانی کے اقوال سے مدد لی ہے۔ ☆

ذیل میں اجماع کی حجیت کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں:

حصول المامول میں ہے:

''امکان اجماع میں جو کچھ اختلاف ہے یہ صحابہ کے بعد ہے اجماع صحابہ میں نہیں اور حق بھی یہی ہے کیونکہ صحابہ میں سے جو اہل اجماع تھے وہ بہت کم تھے اور اب اسلام کے پھیلنے اور علماء کی کثرت کے بعد علم مشکل ہے اور امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے حالانکہ ان کا زمانہ صحابہ سے قریب تھا اور حافظہ بھی قوی تھا اور امور نقیہ پر ان کی جرح وسیع تھی اور صاحب انصاف بخوبی جانتا ہے کہ اب اجماع پر اطلاق کا ذریعہ صرف موجودہ کتابیں ہیں اور ظاہر ہے کہ (کتابوں والوں کو) اس پر اطلاع یا تو سماع کے ساتھ ہے یا تواتر کے ساتھ ہے۔ اور یہ صحابہ ہی کے وقت ہوسکتا ہے ان کے بعد مشکل ہے۔''(۱۳۴)

امام احمد نے بہت جگہ اجماع کے ساتھ حجت پکڑی ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع کی بابت کوئی حدیث صحیح نہیں، مگر لوگوں کا اجماع اس بات پر ہے کہ یہ جائز نہیں۔(۱۳۵)

ابن حزم کتاب الملل والنحل میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خلافت کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ نص کے ساتھ تھی مگر دلیل ''اجماع صحابہ'' پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''یعنی یہ بات محال ہے کہ صحابہ بغیر نص کے اس پر اجماع کر لیں۔''(۱۳۶)

اعتصام للشاطبی میں ہے:

''کہ خلفاء کی سنت اور ان کا عمل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی تفسیر ہے۔''(۱۳۷)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

''کہ سلف کا سنت ابی بکر اور سنت عمر کہنا اس سے مراد یہ ہے کہ (لوگوں کو) معلوم ہو جائے کہ رسول اللہ ﷺ اسی سنت پر فوت ہوئے (گویا خلفاء کا ایک سنت پر ہونا قرینہ ہے کہ یہ سنت نبوی ہے) اور رسول اللہ ﷺ کے قول کے ساتھ کسی کے قول کی ضرورت نہیں خواہ صراحتاً رسول اللہ ﷺ کے قول کا علم ہو جائے یا خلفاء وغیرہ کے عملدرآمد سے)''(۱۳۸)

امام شافعی فرماتے ہیں:

''کہ جس مسئلہ پر ان کا اجماع ہو اگر اس کی نسبت انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی طرف کی ہو تو وہ اللہ چاہے ویسا ہی ہے اور اگر رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت نہیں کی تو اس میں احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہو اور احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نہ ہو۔ (بلکہ اجتہاد سے ہو) پس ایسی حالت میں ہم اس کو بے کھٹکے رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت نہیں کر سکتے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت اسی کی ہوتی ہے جو رسول اللہ ﷺ سے سنا گیا ہو اگر ایسی شئ کوئی حکایت کرے جس میں غیر سماع کا بھی احتمال ہو تو ہم ان کی اتباع کر کے اسی کے قائل ہوں گے اور ہم جانتے ہیں کہ احادیث رسول اللہ ﷺ جماعت سے پوشیدہ نہیں رہتیں۔ البتہ بعض سے کبھی پوشیدہ رہ جاتی ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ عام جماعت کا اجماع سنت رسول کے خلاف پر اور عمل پر نہیں ہوتا۔''(۱۳۹)

''حصول المامول'' میں ہے:

''کہ ابواسحٰق کہتے ہیں کہ جب اجماع ہو تو مجتہد پر طلب دلیل واجب نہیں اگر اس کو وہ دلیل ظاہر ہوگئی یا اس کی طرف نقل کی گئی تو یہ مسئلہ کی ایک دلیل ہوگی ابوالحسین سہیلی کہتے ہیں کہ جب کسی مسئلہ پر وہ اجماع کریں اور یہ معلوم نہ ہو کہ انہوں نے آیت کی دلالت سے یا قیاس کی دلالت سے یا کسی اور شئ کی دلالت سے اجماع کیا ہے تو اس حکم کی طرف رجوع واجب ہے، کیونکہ وہ بغیر دلالت کے اجماع نہیں کرتے اور دلالت کی معرفت ضروری نہیں۔''(۱۴۰)

توضیح تلویح میں ہے:

☆ علامہ شوکانی نے اصول میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ارشاد الفحول ہے۔ نواب صدیق حسن خان صاحب نے اس کا خلاصہ کر کے اس کا نام ''حصول المامول'' رکھا ہے۔

''یعنی اجماع اپنے انعقاد میں سند کا محتاج ہے نہ حکم پر دلالت کرنے میں، کیونکہ اجماع سے استدلال کرنے والا سند کے لحاظ اور توجہ کا محتاج نہیں۔''(۱۴۱)

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ خواہ دلیل کا علم ہو یا نہ ہو، اجماع کی طرف رجوع ضروری ہے۔

......☆......

فصل سوم

بعض اُصولِ تفسیر کی وضاحت

تفسیر القرآن بالقرآن میں سنت کی حیثیت

قرآن کی تلاوت اور اس کے مطالعہ سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن نے بعض حقائق کو ذہن نشین کرنے کیلئے متعدد مقامات پر ان کا اعادہ کیا ہے لیکن ہر مقام پر اندازِ بیان جداگانہ ہے۔ ایک مقام پر اگر اجمال ہے تو دوسرے مقام پر اسی کو تفصیل سے بیان فرما دیا ہے اور پھر مقصد واستدلال کے اعتبار سے بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ بعض آیات میں اگر اطلاق ہے تو دوسری آیت میں اسے تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک جگہ پر اگر عموم ہے تو دوسرے مقام پر اس کی تفصیل مذکور ہے، پھر اسی قسم کے انداز بیان کے پیش نظر قرآن نے اپنے آپ کو ﴿ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ﴾(۱۴۲) فرمایا ہے اور اسی تکرار کو تصریف آیات سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن کے اسی پیرایہ بیان کے پیش نظر علماء نے لکھا ہے: القُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے کی وضاحت کرتا ہے۔ لہٰذا قرآن فہمی کی لئے یہ لازم ہے کہ اولاً خود قرآن سے ہی رہنمائی حاصل کی جائے۔ علمائے تفسیر نے اس کو اولیٰ اور بنیادی حیثیت دی ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ اپنے مقدمہ تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اگر ہم سے پوچھا جائے کہ قرآن فہمی کا سب سے بہتر طریق کیا ہے تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ اولاً قرآن کو قرآن ہی سے سمجھنے کی کوشش کی جائے'' (۱۴۳)

حافظ ابن تیمیہؒ نے متعدد مقامات پر اسی اصل پر زور دیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

''اصح طریق یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن ہی سے تلاش کی جائے کیونکہ قرآن میں ایک مقام پر اگر اجمال ہے تو دوسرے مقام پر اس کی تفصیل مذکور ہے، اسی طرح ایک مقام پر اختصار ہے تو دوسرے مقام پر اسی مفہوم کو قدرے اطناب (طوالت) سے ذکر فرمایا گیا ہے۔ (۱۴۴)

i) مثلاً سورۂ مؤمن میں ہے ﴿ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ﴾ (۱۴۵)

''کہ اگر یہ سچا ہے تو تمہیں وہ کچھ پہنچ کر رہے گا جس کا تم سے وعدہ کر رہا ہے''۔

یہاں پر بعض الذی سے مراد دنیا میں عذاب کا آنا ہے کیونکہ اسی سورہ کے آخر میں ہے:

﴿ وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ (۱۴۶)

''اگر ہم تمہیں وہ بعض جس کا وعدہ کرتے ہیں دنیا میں دکھلا دیں یا اس سے پہلے تمہیں فوت کر لیں تو ان لوگوں نے بہرحال ہمارے پاس ہی لوٹ کر آنا ہے''

ii) مطلق ومقید کی مثال میں آیتِ وضو اور آیت تیمّم پیش کر سکتے ہیں کہ آیتِ تیمّم میں ﴿ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾(۱۴۷) مطلق ہے اور آیتِ وضو میں ﴿ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾(۱۴۸) کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ اکثر شوافع کا مسلک ہے۔

iii) اسی طرح بعض علماء کے نزدیک آیتِ ظہار میں ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾(۱۴۹) آیت قتل میں ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾(۱۵۰) کے ساتھ مقید ہے۔

☆ تفسیر القرآن بالقرآن کے سلسلہ میں اختلافِ قراءات کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام بعض آیات کی تفسیر میں اختلافِ قراءت سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔ مثلاً سورۃ الاسراء ﴿ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ ﴾(۱۵۱) میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں ﴿ مِنْ ذَهَبٍ ﴾ ہے جس سے لفظ

زخرف کی وضاحت ہوجاتی ہے۔ اسی طرح آیت ﴿ فَاسْعَوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ ﴾(۱۵۲) میں ایک قراءت (فامضوا إلى ذكر الله) ہےجس سے سَعْی کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے۔

علی ہٰذا القیاس بہت سی قراءات ہیں جن سے نفس آیت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعب کی قراءت تو تفسیر کے سلسلہ میں بہت زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے۔ بلکہ بعض علماء نے تفسیری ارتقاء کے سلسلہ میں اختلافِ قراءت کو پہلا زینہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ تدوین تفسیر میں یہ پہلی کوشش تھی جسے صحابہ وتابعین نے اختیار کیا۔مگر اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قراءت متواترۃ تو نصوصِ قرآن کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن قراءات شاذہ کو ہم تفسیری مراجع میں شمار کر سکتے ہیں۔

☆ تفسیر القرآن بالقرآن کی ایک صورت یہ ہے کہ جس آیت کی تفسیر مطلوب ہے خود اسی کے سیاق وسباق (context) پر غور کیا جائے۔اس طرح بسا اوقات آیت کے کسی حل طلب مسئلے کی تشریح واضح ہوجاتی ہے، مثلاً سورۃ احزاب میں امہات المؤمنین سے خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے:

﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ (۱۵۳)

''کہ تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو اور تم زمانہ جاہلیت کے دستور کے مطابق بے پردہ مت پھرو۔''

اس آیت کے حوالے سے جسٹس تقی عثمانی لکھتے ہیں:

''بعض اصول شرعیہ سے ناواقف لوگوں نے یہ دیکھ کر کہ یہاں خطاب ازواج مطہرات کو ہو رہا ہے یہ دعویٰ کر دیا کہ پردے کا یہ حکم صرف ازواج مطہرات ہی کے ساتھ مخصوص تھا عام عورتوں کے لئے اس پر عمل ضروری نہیں۔لیکن قرآن کریم کا سیاق وسباق اس دعوے کی تردید کر رہا ہے۔ اسی آیت کے آگے اور پیچھے ازواج مطہرات سے خطاب کرتے ہوئے احکام مذکور ہیں اور وہ یہ کہ ''بولنے میں نزاکت سے کام نہ لو، نیک بات کہو، نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، اللہ اور اس کے رسولﷺ کی اطاعت کرو۔'' ان احکام میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں کوئی معقول آدمی یہ کہہ سکے کہ یہ صرف ازواج مطہراتؓ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری عورتوں کے لئے اس پر عمل ضروری نہیں۔لہٰذا ان بہت سے احکام کے بیچ میں سے صرف ایک جملے کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ عام عورتوں کے لئے نہیں ہے۔ دوسری آیات قرآنی اور احادیث نبویﷺ وغیرہ کے علاوہ قرآن کریم کے سیاق وسباق کے بھی بالکل خلاف ہے۔ (۱۵۴)

تفسیر القرآن بالقرآن کے طرز پر علماء نے تفاسیر بھی لکھی ہیں۔متاخرین میں سے حافظ ابن کثیرؒ کی تفسیر کو بطورِ مثال پیش کر سکتے ہیں جو کہ تفسیر القرآن بالقرآن کے سلسلہ میں نہایت معتمد تفسیر ہے، غالبًا اس کی وجہ یہ ہے حافظ ابن کثیر، ابن تیمیہ کے تلمیذ رشید تھے اور حافظ ابن تیمیہؒ اسی طرزِ تفسیر کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے اور پھر حافظ ابن کثیر خود بھی سلفی نقاد تھے اور سلف کے طرزِ تفسیر کو ترجیح دیتے تھے۔اسی بنا پر ان کی تفسیر ایک تو سلف کے مسلک کی ترجمان نظر آتی ہے دوسرے، اس میں اسرائیلیات پر تنقید بھی ہے جس سے علامہ طبریؒ کی تفسیر معریٰ (عاری) نظر آتی ہے۔اس سلسلے کی مشہور عربی تفسیر علامہ شنقیطی کی "أضواء البيان" ہے۔ ہندوستانی علماء تفسیر میں شیخ الاسلام امرتسری وہ واحد عالم ہیں جنہوں نے تفسیر القرآن بکلام الرحمن اسی طرز پر لکھی ہے۔

اس پر تو تمام علمائے تفسیر کا اتفاق ہے کہ قرآن بہت سے مقامات پر اپنی تفسیر خود کرتا ہے۔

لیکن یہ بحث اس وقت بہت اہمیت اختیار کر جاتی ہے کہ جب ایک آیت کی تفسیر قرآن کی کسی دوسری آیت سے کی

جائے، جبکہ اس کے برخلاف ایک تفسیر سنت سے بھی ثابت ہو تو اس وقت تفسیر قرآن میں سنت کی حیثیت کیا ہوگی؟
مثلاً ہندوستان کے مشہور عالم مولانا ثناء اللہ امرتسری تفسیر القران بالقرآن کا اہتمام لازم کرتے ہوئے آیت کریمہ ﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ﴾(۱۵۵) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"أي خالفوا ما أمروا به من التوكل والاستغفار فبدلوا بقولهم ﴿ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُونَ ﴾ " (۱۵۶)

''کہ انہوں نے توکل اور استغفار کی جگہ (موسیٰ علیہ السلام کو) یہ کہا کہ جب تک جبار بن ملک شام سے نہ نکلیں ہم ملک شام میں داخل نہ ہوں گے۔ تو اور تیرا رب جا کر لڑو ہم یہاں بیٹھے ہیں۔''

حالانکہ یہ تفسیر حدیث صحیح، صریح اور جملہ تفاسیر اہل اسلام کے خلاف ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ بخاری، مسلم، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن جریر میں رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ (قيل لبني اسرائيل ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا حبة في شعرة)(۱۵۷) یعنی رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حطة کو بدل کر حبة في شعرة کہا اور مولانا ثناء اللہ لکھتے ہیں کہ انہوں نے إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا سے بدلا۔

اس تفسیر کے درست نہ ہونے کی وجوہات محدث روپڑیؒ کچھ یوں فرماتے ہیں:

وجہ اوّل: یہ تفسیر سباق کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جس حکم کا پہلے ذکر ہے اسی کو انہوں نے بدلا۔ اور پہلے صرف سجدے استغفار کا ذکر ہے توکل کا ذکر نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ ﴾(۱۵۸) یعنی دروازے میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوؤ اور اللہ سے استغفار مانگو۔

وجہ ثانی: بنی اسرائیل کو جب جہاد کی ترغیب دی گئی تو اس وقت توکل ہی کا حکم ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غٰلِبُونَ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (۱۵۹)

''جب تم دروازہ میں داخل ہوؤ تو تم غالب ہو اور اللہ پر توکل کرو اگر تم ایمان رکھتے ہو۔''

اور یہ کسی جگہ ذکر نہیں کہ اس حالت میں ان کو استغفار کا بھی حکم ہوا تھا اور آپ نے آیت کریمہ ﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ کی تفسیر میں دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ اگر کوئی صاحب کہے کہ سورہ مائدہ میں توکل کا ذکر ہے اور یہاں (سورہ بقر میں) استغفار کا ذکر ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ ان کو دونوں کا حکم ہوا تھا۔ تو ہم کہتے ہیں یہ اس وقت درست ہوسکتا ہے جب سورہ مائدہ اور سورہ بقرہ کا قصہ ایک ہی ہوں بحالیکہ ان دونوں قصوں کا ایک ہونا نہ قرآن سے ظاہر ہے اور نہ حدیث سے ثابت ہے اور نہ تاریخ میں مذکور ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ قرین عقل بھی یہی ہے کہ یہ دونوں جدا گانہ قصے ہوں کیونکہ سورہ مائدہ کے قصہ میں جہاد کی ترغیب ہے اور جہاد کی ترغیب میں استغفار کو کچھ دخل نہیں۔ ایسے موقع پر یہی کہا جاتا ہے کہ اس بابوں سے نظر قطع کرو اور اللہ تعالیٰ پر اعتماد رکھو، کیونکہ اس بابوں میں تاثیر بھی اسی کی طرف سے ہے، خصوصاً جس حالت میں بنی اسرائیل لڑائی کی جرأت نہیں کر سکتے تھے اس موقع پر ان کو استغفار کا حکم دینا اس کا کیا معنی؟۔ اس واسطے یوشع علیہ السلام اور اکالبؓ نے بنی اسرائیل کو بزدلی کے وقت توکل ہی کے ساتھ جہاد کی ترغیب دی۔ چنانچہ

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿ وَقَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غٰلِبُونَ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (۱۶۰)

''دو شخصوں نے جو اللہ سے ڈرتے تھے اور اللہ نے ان پر انعام کیا تھا (یعنی یوشع اور اکالب نے بنی اسرائیل کو) یہ کہا کہ تم بیت المقدس میں داخل ہوؤ پس جب داخل ہوؤ تو تم غالب ہو اور اللہ پر بھروسہ کرو اگر ایماندار ہو۔''

وجہ ثالث: قول ﴿ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُونَ ﴾ میں توکل کی مخالفت تو ہے، مگر استغفار کی مخالفت تو اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ تو اس ﴿ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا ﴾ کہنے پر ان کو استغفار کی مخالفت کا الزام کیوں دیا گیا جیسے کہ آپ کی تفسیر کا مقتضی ہے۔

وجہ رابع: توکل کا حکم ضمناً ہے اصل میں جہاد کا حکم ہے اسی واسطے بنی اسرائیل نے ﴿ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا ﴾ کہا یعنی جہاد کرنے سے انکار کیا اور یہ نہیں کہا کہ ہم توکل نہیں کرتے، کیونکہ توکل کا حکم تبعاً تھا تو آپ کو تفسیر یوں کرنی چاہئے تھی أی خالفوا ما أمروا به من الجهاد والاستغفار۔

اگر کوئی صاحب کہے کہ اگرچہ اصل میں جہاد کا حکم ہے، لیکن ترک جہاد کا باعث ترکِ توکل ہے اگر وہ توکل کرتے تو کبھی جہاد سے بزدل نہ ہوتے۔ لہذا ان کو ترک توکل کا الزام دیا گیا۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ترکِ توکل کا باعث ترکِ ایمان ہے۔ اگر وہ ایمان رکھتے تو ضرور توکل کرتے اسی واسطے یوشع علیہ السلام اور اکالبؓ نے ان کو جہاد کی ترغیب دینے کے وقت کہا ﴿ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ تو اس بنا پر ایمان کی مخالفت کا الزام ان کو دینا چاہئے تھا کیونکہ ایمان اصل ہے۔ (۱۶۱)

مولانا امرتسری آیت کریمہ ﴿ الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلٰى وُجُوهِهِمْ إِلٰى جَهَنَّمَ ﴾ (۱۶۲) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ''کافر جہنم کی طرف منہ کے بل کھینچے جائیں گے (۱۶۳)، اور رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ کافر قیامت کے روز منہ پر چلیں گے جیسے دنیا میں پاؤں پر چلتے ہیں۔ (۱۶۴)

محدث روپڑیؒ فرماتے ہیں:

''آپ نے جس آیت کی تفسیر کی ہے اس میں إلی جهنم ہے اور جس کے ساتھ تفسیر کی ہے اس میں فی النار ہے تو اس سے سمجھا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں دخول جہنم سے پہلی حالت کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں دخول جہنم کے بعد کی حالت کا ذکر ہے۔ آپ نے بلا وجہ فی کو الی کے معنی میں لے کر دونوں آیتوں کا ایک ہی مطلب کر دیا۔ پھر حدیث نبوی کا بھی خیال نہ کیا''۔ (۱۶۵)

اسی طرح آپ آیت کریمہ ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ ﴾ (۱۶۶) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

أی لم يترحم عليهم أحد من أهل السماء ولا من أهل الأرض لقوله تعالىٰ ﴿ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتّٰى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهٗ ﴾ (۱۶۷)

''کہ آسمان والوں اور زمین والوں میں سے کسی نے ان پر رحم نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اور جب تک تم خدائے واحد پر ایمان نہ لاؤ ہم میں تم میں ہمیشہ کھلم کھلی عداوت اور دشمنی رہے گی''

اور رسول اللہ ﷺ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

''ہر بندے کے لئے آسمان میں دو دروازے ہیں ایک دروازے سے اس کے عمل چڑھتے ہیں اور ایک سے اس کا رزق اترتا ہے جب بندہ مرجاتا ہے تو دونوں دروازے اس پر روتے ہیں پھر فرمایا کہ فرعون اور اس کی قوم پر نہ آسمان رویا نہ زمین کیونکہ وہ زمین پر کوئی نیک عمل نہیں کرتے تھے اور نہ آسمان کی طرف ان کا کوئی نیک عمل چڑھتا تھا تاکہ گم ہونے کے باعث ان پر روتے۔''(۱۶۸)

یعنی مولانا امرتسری نے رونے کی تفسیر ترحم کے ساتھ محاورہ عرب کے مطابق کی ہے کیونکہ محاورہ عرب میں حزن بکاء یعنی رونے سے کنایہ ہوتا ہے جبکہ حدیث میں بکاء کا تعین رونے سے ہی کیا گیا ہے۔ اس لئے ان کی تفسیر پر حدیث کو ترجیح ہوگی۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ تفسیر القرآن بالقرآن تب درست ہوتی ہے جب اتحاد واقعہ ہو اور واقعہ کا تعین چونکہ سنت سے ہوتا ہے۔ اس لئے تفسیر القرآن بالقرآن وہی درست ہوگی جس کی تائید سنت سے بھی ہوتی ہو۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ سنت اور قرآن میں اختلاف کی صورت میں ترجیح کسی ایک کو دی جائے گی۔ جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کے اعتبار سے جب یہ سمجھ لیا جائے کہ سنت اور قرآن میں کوئی تعارض نہیں۔ (کیونکہ دونوں وحی الٰہی ہیں اور وحی میں کوئی اختلاف نہیں) کیونکہ قرآنی الفاظ اور سنت انہی الفاظ کا بیان ہے اور ان دونوں کا آپس میں وہی تعلق ہے جو کہ سنت اور حدیث کا ہے (کہ حدیث سنت ہی کے بیان کو کہتے ہیں) تو یہ مسئلہ خود بخود حل ہوجاتا ہے اور اگر کہیں بظاہر تعارض نظر آتا ہو تو چونکہ یہ حقیقی نہیں اس لئے اس کے حل کے لئے علماء نے تفصیلی بحثیں کی ہیں۔

اور جو علماء نے قرآن کو بعد سنت کی طرف دیکھنے کی بات کی ہے تو وہ مابعد کے اعتبار سے ہے، کیونکہ ہمارے سامنے قرآن ایک الگ کتاب کی شکل میں موجود ہے۔ اور سنت احادیث کے ذخیرے کی صورت میں علیحدہ موجود ہے۔ اس لئے قرآن کی طرف نظر وغور کے بعد حدیث میں غور وفکر کیا جاتا ہے۔ لیکن اپنے زمانہ نزول میں یہ صورت موجود نہ تھی بلکہ جیسے جیسے قرآن کی آیات اترتی تھیں ان کی عملی شکل کا تعین خود بخود سنت کے ذریعہ سے اللہ کے نبی کرتے رہے ہیں اس لئے اس دور میں صحابہ کے لئے قرآن کی آیات کا درست تعین مشکل نہ تھا۔ البتہ بعض جگہ پر اگر کبھی سمجھ نہ آتی تو اللہ کے نبی ﷺ زبان سے بھی وضاحت کردیتے جیسا کہ کتب احادیث میں کتاب التفسیر کے تحت ایسے واقعات موجود ہیں۔ لیکن یہ بہت مختصر ہیں۔ بمشکل چند مثالیں اس سلسلے میں ذکر کی جاتی ہیں۔

اس بحث سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ تفسیر القرآن بالقرآن میں سنت کی حیثیت خارج کی نہیں، بلکہ داخلی کی ہے اور مولانا امین احسن اصلاحی کا مؤقف جمہور کے مخالف ہے۔

آپ مبادی تدبرِ قرآن میں لکھتے ہیں:

''جس طرح قرآن کا نزول اللہ کی طرف سے ہے، اسی طرح اس کے اجمالات کی تفصیل کرنے کی ذمہ داری بھی اسی پر ہے، لیکن اس معاملہ کی صحیح تفصیل وضاحت کے ساتھ لوگوں کے سامنے کبھی نہیں آئی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عموماً ارباب تفسیر کو یہ راہ نہایت دشوار نظر آئی اور وہ بعض ایسی وادیوں میں نکل گئے جو فہم قرآن سے نہایت دور کرنے والی تھیں۔ حالانکہ قرآن کی کلید خود قرآن ہی ہے وہ اپنے تمام اجمالات کی خود تشریح کرتا ہے وہ اپنے مفہوم ومعنی کے تعین،

اپنے مقاصد و مطالب کی تفسیر اور اپنے نکات و حقائق کی تشریح کے لئے کسی چیز کا محتاج نہیں۔،،(۱۶۹)

مولانا کی رائے کے برعکس تمام علماء مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ حدیث قرآن کے لئے شارح ہے اسی لئے عبدالکریم زیدان لکھتے ہیں:

''کسی بھی مسئلے کے بارے میں شرعی حکم کو قرآن کی آیات میں تلاش کرنا چاہئے۔ وہاں نہ ملے تو احادیث کی طرف رجوع کریں۔قرآن مجید میں حکم ملنے کے بعد بھی اس کی مزید تفصیل حدیث میں دیکھنی چاہئے۔،،(۱۷۰)

علمائے مفسرین کے اقوال کو اپنا ہی مفہوم پہناتے ہوئے امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

''قرآن مجید کی تعلیمات، اس کے تاریخی اشارات، اس کی مخفی تلمیعات تو یہ ایسی چیزیں ہیں، جن کے باب میں ہر گروہ نے القرآن یفسر بعضه بعضاً کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔(۱۷۱)

حالانکہ قرآن کی تمام تر مخفی تلمیحات سنت کو چھوڑ کر صرف قرآن سے واضح نہیں کی جا سکتیں۔

اس کی تشریح محمد ابراہیم میر سیالکوٹی نے یوں کی ہے:

''کسی فصیح کلام کی توضیح کے دو ہی اصول ہیں: اوّل اس کی زبان وصورتِ واقعی کی رعایت، دوم اس کے متکلم کی تصریح یا تفویض ......متکلم کی تفویض سے ہماری مراد یہ ہے کہ اگر اس نے اپنے کلام کے لئے کوئی درمیانی واسطہ بنایا ہے اور وہ کام اس کے ذریعے سے پہنچایا ہے تو وہ بعض اوقات کسی خاص امر کی مزید توضیح کے لئے یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ اس کی تفصیل قاصد یا حامل ہٰذا سنا سمجھا دے گا ...... پس اس سفیر کی ذاتی قابلیت و امانت داری، متکلم کے نزدیک اس کی قدر ومنزلت اور سب کے بعد خود متکلم کی تفویض وسپردکاری اس بات کی کافی ضمانت ہیں کہ اس کی توضیح وتشریح، تفصیل وتفہیم کا اعتبار دیگر سب سے بڑھ کر کیا جائے اور اس سے سرمو بھی تجاوز نہ کیا جائے۔(۱۷۲)

سنت اور لغت کے تعارض کی صورت میں معیار

علماء نے سنت نبوی کو قرآن کے شارح کی حیثیت سے تسلیم کیا اور کیوں نہ ہو جبکہ آیت ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾(۱۶۳) میں قرآن کی تبیین کو اہم ترین فریضہ رسالت بتلایا گیا ہے۔اس بنا پر علمائے اسلام نے سنتِ نبوی کی تدوین میں بھی خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اس کی حجیت سے انکار دراصل تفسیر بالرائے کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہے۔محققین علماء نے ان لوگوں کی تردید کرتے ہوئے سنت کی اہمیت کو واضح کیا ہے اور قرآن فہمی کے لئے اس کو لازم قرار دیا ہے۔امام شافعیؒ الرسالہ میں لکھتے ہیں:

''آنحضرتﷺ نے جو بھی فیصلہ فرمایا ہے، وہ قرآن سے سمجھ کر ہی صادر فرمایا''۔ (۱۶۴)

اس بنا پر علماء نے قرآن فہمی کے سلسلہ میں قرآن کے بعد سنت کی طرف رجوع کو لازم قرار دیا ہے۔امام ابن تیمیہ قرآن فہمی پر بحث کے دوران لکھتے ہیں:

''اگر قرآن کی تفسیر قرآن سے نہ ملے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے کیونکہ سنت قرآن کی شارح ہے''۔ (۱۶۵)

اس بنا پر آنحضرتﷺ نے فرمایا: ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه (يعني السنة) (۱۶۶)

خصوصاً قرآن کریم میں جس قدر آیات احکام ہیں، انکی تفسیر وتوضیح کے سلسلہ میں تو سنت سے بے اعتنائی ناممکن ہے۔

یہاں پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ تفسیر مرفوع بلا شبہ حجت ہے لیکن اس کا وجود بہت کم ہے۔حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں

''نبی کریمﷺ نے قرآن کی چند آیات کی تفسیر کی ہے، جو جبریلؑ نے آپ کو سکھلائی تھیں''۔ (۱۶۷)

اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ مرفوع تفسیر کی قلت کا دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ جس طرح آپﷺ نے صحابہ کرامؓ کے سامنے پورے قرآن کی تلاوت فرمائی ہے، اسی طرح قرآن کے معانی ومطالب بھی بیان کئے ہیں۔امام ابن تیمیہ اور ان کے بالتبع دوسرے علماء نے دلائل سے اس کو ثابت کیا ہے۔جس کو ہم باب سوم کی فصل اوّل میں ''قرآن وسنت کے باہمی تعلق'' کے عنوان سے بیان کر چکے ہیں۔

پھر جو لوگ مرفوع تفسیر کے نہایت قلیل ہونے کے قائل ہیں، ان کا حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال نہایت کمزور ہے۔کیونکہ اوّلاً تو حضرت عائشہ کی یہ روایت منکر ہے اس کی سند میں ایک راوی محمد بن جعفر زبیدی ہے جس پر امام بخاریؒ اور دیگر ائمہ رجال نے جرح کی ہے۔دوم یہ کہ یہ روایت واقعات کے بھی خلاف ہے اور بشرط صحت اس میں تاویل کی گنجائش ہے۔یعنی حضرت عائشہؓ کے اس بیان کا تعلق قرآن کی تفسیر کے اس حصہ سے ہے جو غیبی امور سے متعلق ہے مثلاً قیامت کے وقت کا علم وغیرہ جس کی تعیین کا اظہار مشیتِ الٰہی کے خلاف تھا جیسا کہ آنحضرتﷺ نے جبریلؑ کے جواب میں ما المسئول عنها بأعلم من السائل (۱۶۸) کے جملہ سے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

الغرض آنحضرتﷺ نے قرآن کی تفسیر وتشریح فرمائی ہے، جو کہ کتبِ احادیث وسنن میں محفوظ ہے۔اور اسی بنا پر

علماء نے قرآن وسنت کو لازم وملزوم قرار دیا ہے اور سنت کو قرآن کا شارح تسلیم کیا ہے اور اس کا انکار کرنے والوں کو منکرین سنت کا نام دیا ہے گویا کہ اس کی حیثیت کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا کیونکہ قرآن میں صاف مذکور ہے۔ ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (۱۷۹)

دوسری طرف قرآن کی تفسیر کے لئے لغت عربی کی اہمیت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن پاک میں فرماتے ہیں: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (۱۸۰)

اس آیت سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ صحیح تفسیر وہ ہے جو لغت عربی کے موافق ہو چاہے اس کے خلاف کوئی آثار صحابہ یا حدیث نبوی ہی کیوں نہ موجود ہو۔لغت کو برتر رکھا جائے گا۔

محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''کہ قرآن مجید کے سمجھنے کے لئے صرف لغت کافی نہیں بلکہ حدیث نبوی یا تفسیر صحابہ کی بھی ضرورت ہے کیونکہ لغت میں لفظ کے ایک معنی ہوتے ہیں اور شرع اس سے اور معنی مراد لیتی ہے۔ مثلاً لغت میں لفظ صلوٰۃ کے معنی تحریک الصلوین کے ہیں اور شرع میں ارکان مخصوصہ سے عبارت ہے پس اگر ہم صرف لغت پر اکتفا کریں تو ایک حکم شرعی بھی ثابت نہ ہوگا۔'' (۱۸۱)

مزید لکھتے ہیں:

''لغت میں بعض الفاظ کے چند معانی لکھے ہیں۔ جیسے لفظ صلوٰۃ ، زکوٰۃ تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ آیت کریمہ ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَآتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ (۱۸۲) میں صلوٰۃ بمعنی عبادة فيها ركوع وسجود اور زکوٰۃ بمعنی ما أخرجته من مالك ليطهره مراد ہیں شاید صلوٰۃ بمعنی دعا مراد ہو اور زکوٰۃ بمعنی تطہیر نفس مراد ہو۔ الغرض آیت دو معنوں کے درمیان مشترک ہے ایک کی تعیین بغیر مرجح کے نہیں ہوسکتی پس کوئی مرجح قائم کرنا چاہئے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کا تعین سنت رسول ﷺ سے ہی ہوگا۔'' (۱۸۳)

بعض علماء یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث قرآن مجید کی مفسر ہے اور اس کے مصداق کی تعیین کرتی ہیں مگر اس کے ساتھ یہ بھی اضافہ کرتے ہیں کہ کبھی حدیث اس کے سیاق وسباق یا لغت اور محاورہ کے خلاف ہوتی ہے تو وہ حدیث قرآن مجید کی مفسر نہیں ہوسکتی۔

اس کے جواب میں محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''کہ حدیث کے خلاف ہمارے متعین کردہ سیاق وسباق کی کوئی حیثیت نہیں۔ جس حدیث کو حاضرین وحی نے (جن کے سامنے قرآن مجید اترا اور جنہوں نے احادیث نبوی اپنے کانوں سے سنیں) سیاق وسباق اور محاورہ عرب کے خلاف نہیں گردانا ہم کس طرح خلاف گردان سکتے ہیں۔ جو شخص کسی قضیہ میں حاضر ہو جیسے وہ حقیقت حال کو سمجھتا ہے غائب نہیں سمجھ سکتا مشہور ہے الشاهد يرى ما لا يراه الغائب حدیث میں ہے ليس الخبر كالمعاينة (۱۸۴) اس کے ساتھ وہ عرب العربا تھے بال کی کھال نکالتے تھے۔ اس زمانے کے محاورات گو آج تک کتابوں میں جمع ہیں مگر وہ ان کو خوب جانتے تھے قرآن مجید ان کے محاورہ کے مطابق اترا۔ اللہ تعالیٰ ان کو بالخصوص احسان جتا کر فرماتا ہے: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (۱۸۵)

بہت سے لوگوں نے کہا کہ حدیث رسول اللہ قواعد عربیہ پر مقدم ہے مگر ساتھ ہی یہ شرط لگائی کہ وہ قرآن مجید کے

(سیاق وسباق وغیرہ کے) خلاف نہ ہو ورنہ اس حدیث کی کچھ تاویل کی جائے گی یا رد کی جائے گی جیسے مرزائی وغیرہ۔

اور اسی طرح سرسید بھی اپنے ایک خط میں نواب محسن الملک مولوی سید مہدی علی خان کو لکھتے ہیں:

''کہ اگر آپ میری تفسیر کے کسی مقام کو خلافِ سیاق کلام اور خلافِ الفاظ قرآن اور خلافِ محاورہ عرب جاہلیت ثابت کردو تو میں اسی وقت اپنی غلطی کا مقر ہو جاؤں گا مگر مجاز وحقیقت میں یا استعارہ وکنایہ یا خطابیات میں بحث مت کرنا، کیونکہ جیسا تم کو کسی لفظ کے حقیقی یا مجازی معنی لینے کا حق ہے ویسا ہی مجھ کو اس کے مجازی معنی لینے یا استعارہ اور کنایہ یا از قسم خطابیات قرار دینے کا حق ہے۔''(١٨٦)

محدث روپڑی فرماتے ہیں:

''ظاہر میں تو یہ لوگ حدیث کو مانتے ہیں مگر جب کسی حدیث کو رد کرنا چاہتے ہیں یا کچھ اس کا مطلب الٹ پلٹ بیان کرنا چاہتے ہیں تو کسی آیت کا مطلب اپنے فہم سے بقواعد عربیہ بیان کر کے کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس آیت کے خلاف ہے اس لئے معتبر نہیں جب ان کو کہا جاتا ہے کہ جس حدیث کو صحابہ تابعین نے آیت کے مخالف نہیں بنایا تم کس طرح بناتے ہو تم اس آیت کا معنی وہی کرو جو صحابہ تابعین نے کیا ہے تاکہ آیت وحدیث ایک ہو جائیں تو کہتے ہیں کہ اقوال سلف ہم پر حجت نہیں چنانچہ مرزائی حدیث لا نبی بعدی(١٨٧) کی بابت کہتے ہیں کہ اس سے مستقل یعنی صاحب کتاب نبی مراد ہے اور کبھی کہتے ہیں بعد کا لفظ مع (ساتھ) کے معنی میں ہے۔ اور اس تاویل کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آیہ کریمہ ﴿ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾(١٨٨) اور آیہ کریمہ ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾(١٨٩) اور اس قسم کی دیگر آیات سے بلکہ آیۃ کریمہ ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾(١٩٠) کے سیاق وسباق سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ نبوت کا دروازہ بند نہیں ہوا۔ اس لئے حدیث (لا نبی بعدی) کی ضرور کوئی تاویل کرنی چاہئے یا رد کرنی چاہئے تو گویا یہ لوگ حدیث کو قواعد عربیہ پر مقدم مان کر پھر قواعد عربیہ کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ تو گویا ان کا ماننا برائے نام ہے۔''

......☆......

حواشی

۱۔ درایت تفسیری: ص ۱۳

۲۔ تلخیص المفتاح: ص ۵

۳۔ یوسف: ۲/۱۲

۴۔ درایت تفسیری، ۱۴، ۱۵

۵۔ صحیح البخاری: (مکتبہ دارالسلام) رقم الحدیث ۵۰۰۲، نواب صدیق حسن خان قنوجی، ترجمان القرآن مطبعہ احمدی، لاہور، ۱/۱۶

۶۔ احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، المکتب الاسلامی، بیروت: ۱/۲۷۱

۷۔ مختصر المعانی: ص ۲۸

۸۔ درایت تفسیری: ص ۶۴، ۶۵

۹۔ درایت تفسیری: ص ۱۲، ۱۳

۱۰۔ ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی، جامع الترمذی، دارالسلام، ریاض، الطبعۃ الاولی ۱۴۱۷ھ: رقم الحدیث ۲۹۰۶

۱۱۔ درایت تفسیری: ص ۹۶

۱۲۔ درایت تفسیری: ص ۹۹

۱۳۔ التوضیح والتلویح: ص ۱۰۶

۱۴۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر: ص ۷۹، ۸۰

۱۵۔ الزخرف: ۴۳/۳

۱۶۔ طہٰ: ۱۹/۹۷

۱۷۔ شاہ ولی اللہ، عقد الجید، مطبع مجتبائی، دہلی، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۳۰۹ھ: ص ۹

۱۸۔ اجتہاد و تقلید، ثناء اللہ امرتسری، ص ۱۰

۱۹۔ النساء: ۴/۳

۲۰۔ درایت تفسیری: ص ۱۰۰

۲۱۔ درایت تفسیری: ص ۱۰۲، ۱۰۳

۲۲۔ الفوز الکبیر: ص ۷۹، ۸۰

۲۳۔ درایت تفسیری: ص ۱۰۴

۲۴۔ رازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر، مطبع دار الکتب العلمیۃ، طہران، الطبعۃ الثانیۃ ۴/۶۵

۲۵۔ تفسیر کبیر: ۶/۷۷

۲۶۔ درایت تفسیری: ص۸۰

۲۷۔ ابن ھشام، ابو محمد عبید اللہ جمال الدین، شرح قطر الندی وبل الصدی، المکتبۃ العصریۃ، بیروت، ص۳۱۲

۲۸۔ درایت تفسیری: ص۱۳۳

۲۹۔ قرطبی ابو عبد اللہ محمد بن احمد، تفسیر قرطبی، مؤسسۃ مناہل العرفان: ۱/۳۴، ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور: ۱۳/۲۷۱

۳۰۔ تفسیر قرطبی، (مؤسسۃ مناھل العرفان): ۱۰/۱۱۱

۳۱۔ نواب صدیق بن حسن خان قنوجی، ابجد العلوم، المکتبۃ القدوسیہ، لاہور، الطبعۃ الاولی، ۱۴۰۳ھ: ص/۱۲

۳۲۔ زمخشری، ابو القاسم جار اللہ محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، مکتبہ انتشارات آفتاب، تہران: ۲/۵۰۲

۳۳۔ درایت تفسیری: ۱۰۹

۳۴۔ نواب صدیق حسن خان قنوجی، فتح البیان، ادارہ احیاء التراث الاسلامی، قطر، ۱۴۱۰ھ: ۱/۲۱

۳۵۔ ترجمان القرآن: ۱/۱۶

۳۶۔ اہل سنت کی تعریف: ص۱۲۴ تا ۱۲۷

۳۷۔ ہود: ۱۱/۹۱

۳۸۔ تفتازانی، سعد الدین، کتاب المطول، مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۴۴ھ: ص۱۷۳

۳۹۔ ایضا

۴۰۔ النساء: ۱/۱۱۵

۴۱۔ اجتہاد وتقلید: ص۷۲، ۷۳

۴۲۔ درایت تفسیری: ۸۱، ۸۲

۴۳۔ البقرۃ: ۲/۴

۴۴۔ البقرۃ: ۲/۲۴

۴۵۔ البقرۃ: ۲/۲۵

۴۶۔ البقرۃ: ۲/۴۳

۴۷۔ الفلق: ۱۱۳/۳

۴۸۔ البقرۃ: ۲/۲۶۰

۴۹۔ المعارج: ۷۰/۳۰

۵۰۔ آل عمران: ۳/۳۷

۵۱۔ البقرۃ: ۲/۵۷

۵۲۔ ابن تیمیہ، تقی الدین، احمد بن عبدالحلیم ابن عبدالسلام، مقدمہ فی اصول التفسیر، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور: ص ۳۵
۵۳۔ البقرۃ: ۲/ ۵۷
۵۴۔ آل عمران: ۳/ ۳۷
۵۵۔ سبا: ۳۴/ ۱۰
۵۶۔ آل عمران: ۳/ ۱۸۳
۵۷۔ النجم: ۵۳/ ۱۴
۵۸۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام): رقم الحدیث ۶۲۶۵
۵۹۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۲۴
۶۰۔ صحیح البخاری (مکتبہ دارالسلام): رقم الحدیث ۹۳۵
۶۱۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۲۱
۶۲۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۴۰
۶۳۔ فاطر: ۳۵/ ۳۲
۶۴۔ الاعراف: ۷/ ۴۶
۶۵۔ اہل سنت کی تعریف: ۲۲۸
۶۶۔ سیوطی، جلال الدین بن ابی بکر، التحبیر فی علم التفسیر (تحقیق زہیر علی عثمان نور)، ادارۃ الشؤون الاسلامیۃ، قطر، الطبعۃ الاولی ۱۹۹۵ء، ص ۱۷۳
۶۷۔ البقرۃ: ۲/ ۲۵۸
۶۸۔ آل عمران: ۳/ ۱۷۳
۶۹۔ التوبۃ: ۹/ ۴۰
۷۰۔ اہل سنت کی تعریف: ۲۳۴
۷۱۔ محمد علی الصابونی، التبیان فی علوم القرآن، مکتبۃ الغزالی، دمشق، ص: ۱۷، التحبیر فی علم التفسیر (تحقیق زہیر علی عثمان نور): ص ۱۷۳، زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناہل العرفان فی علوم القرآن، مطبعۃ عیسی البابی الحلبی وشرکاۃ: ۲/ ۳۱
۷۲۔ مقدمۃ فی اصول التفسیر: ص ۹
۷۳۔ حاکم ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ، معرفۃ علوم الحدیث دار احیاء العلوم، بیروت، الطبعۃ الاولی ۱۴۰۶ھ: ص ۲۰
۷۴۔ زرکشی، بدرالدین محمد بن عبداللہ، البرہان فی علوم القرآن، دارالمعرفۃ، بیروت، الطبعۃ الاولی ۱۴۱۰ھ: ۱/ ۱۲۶
۷۵۔ الفوز الکبیر: ص ۷۳، ۷۳
۷۶۔ ایضا: ص ۷۴

۷۷۔ جرجانی، سید شریف علی، : الرسالۃ فی فن الحدیث (ملحق بترمذی) قدیمی کتب خانہ، کراچی :ص ۳

۷۸۔ الاتقان فی علوم القرآن (مکتبۃ المعارف ریاض ۱۹۹۶ء) :۲/ ۵۰۵، ۵۰۶

۷۹۔ ابن الصلاح، ابو عمر عثمان بن عبد الرحمٰن الشہر زوری، مقدمہ ابن الصلاح، فاروقی کتب خانہ، ملتان، الطبعۃ الرابعۃ ۱۳۵۵ھ :ص ۲۳

۸۰۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۳۲

۸۱۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۳۲

۸۲۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۳۳

۸۳۔ ابو الحسن علی بن واحدی، اسباب نزول القرآن، دار القبلۃ للثقافۃ الاسلامیۃ، المکۃ المکرّمۃ، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۴۰۴ھ :ص ۵

۸۴۔ ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی، تفسیر ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، المؤسسۃ الریان، بیروت، الطبعۃ الاولی، ۱۴۱۶ھ :۱/ ۱۲

۸۵۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۲۸

۸۶۔ ابن حجر العسقلانی، احمد، شرح نخبۃ الفکر، مکتبہ الغزالی، دمشق، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۴۱۰ھ :ص ۱۰۷

۸۷۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۴۰

۸۸۔ اہل سنت کی تعریف :ص ۲۳۹

۸۹۔ فتح البیان :۱/ ۱۷

۹۰۔ البقرۃ :۲/ ۲۵۸

۹۱۔ البقرۃ :۲/ ۲۵۹

۹۲۔ تفسیر ابن کثیر :۱/ ۱۱

۹۳۔ ابن قیم الجوزیۃ، اعلام الموقعین عن رب العالمین، دار الکتب الحدیثیۃ، ۱۳۸۹ھ :۴/ ۱۹۹

۹۴۔ الاتقان فی علوم القرآن (مکتبۃ المعارف الریاض ۱۹۹۶ء :۲/ ۵۰۰، ۵۰۱

۹۵۔ فاطر :۳۵/ ۳۲

۹۶۔ محمد :۴۷/ ۱۹

۹۷۔ الانعام :۶/ ۹۸

۹۸۔ الزمر :۳۹/ ۳۳

۹۹۔ خازن، علی بن محمد، تفسیر خازن، المکتبۃ التجاریۃ، مصر، سن ندارد :۶/ ۶۳، ۶۴

۱۰۰۔ الاحزاب :۳۳/ ۵۶

۱۰۱۔ الاعراف: ۷/ ۴۶

۱۰۲۔ الفجر: ۸۹/ ۳

۱۰۳۔ الزمر: ۳۹/ ۳۳

۱۰۴۔ تفسیر خازن: ۲/ ۱۵۹

۱۰۵۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۸۱

۱۰۶۔ جامع الترمذی: رقم الحدیث ۲۹۵۶

۱۰۷۔ اہل سنت کی تعریف: ۲۸۱

۱۰۸۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۸۴

۱۰۹۔ ایضاً

۱۱۰۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۴۶

۱۱۱۔ فتح البیان: ۱/ ۲۷۲

۱۱۲۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۴۸، ۲۴۹

۱۱۳۔ ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابی بکر، مختصر الصواعق المرسلۃ، المطبعۃ السلفیۃ، بمکۃ المکرّمۃ: ۲/ ۳۳۷

۱۱۴۔ شوکانی، محمد بن علی بن محمد، فتح القدیر، دار المعرفۃ، بیروت، الطبعۃ الاولی ۱۴۱۵ھ: ۱/ ۱۴

۱۱۵۔ خازن، علی بن محمد بن ابراہیم، تفسیر خازن، مطبعۃ مصطفیٰ محمد، مصر: ۱/ ۲۸۹

۱۱۶۔ درایت تفسیری: ص ۱۱۳

۱۱۷۔ درایت تفسیری: ص ۱۱۴، ۱۱۵

۱۱۸۔ البقرۃ: ۲/ ۱۲۴

۱۱۹۔ البقرۃ: ۲/ ۲۳۸

۱۲۰۔ شوکانی، محمد بن علی، القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی، مصر، ۱۳۴۷ھ: ص ۹ تا ۱۱

۱۲۱۔ البقرۃ: ۲/ ۱۲۴

۱۲۲۔ نووی، محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف، مقدمہ الامام النووی علی صحیح مسلم، دار المعرفۃ، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۵۰

۱۲۳۔ ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۳۸۹ھ: ۲/ ۲۱۷

۱۲۴۔ محمد بن ادریس الشافعی، الرسالۃ، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، رقم الروایۃ ۱۷۵۶، ۱۷۷۳/ قول الشافعی ص ۱۸۱۱

۱۲۵۔ اہل سنت کی تعریف: ص ۲۹۲

۱۲۶۔ آل عمران: ۳/ ۱۸۳

۱۲۷۔ اہل سنت کی تعریف:ص۲۹۱-۲۹۳ (ملخصاً)

۱۲۸۔ نواب محمد صدیق بن حسن خان قنوجی، حصول المامول، المکتبۃ التجاریۃ، مصر:ص ۵۷

۱۲۹۔ مسلم الثبوت:ص۲۱۴

۱۳۰۔ البقرۃ:۲/۱۰۹

۱۳۱۔ اہل سنت کی تعریف:ص۲۱۴

۱۳۲۔ الرسالۃ (امام شافعی) ص۴۷۲

۱۳۳۔ عبدالحی لکھنوی، الرفع والتکمیل، مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، الطبعۃ الثالثۃ، ۱۴۰۷ھ، ص:۱۸۹ تا ۱۹۱

۱۳۴۔ حصول المأمول:ص ۵۸

۱۳۵۔ الصنعانی، محمد بن اسماعیل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی، کویت ۱۴۱۸ھ:۳/۲۵

۱۳۶۔ علی بن حزم، ابومحمد اندلسی، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، المکتبۃ المؤسسۃ الخانجی، مصر:۴/۱۰۸

۱۳۷۔ شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد، الاعتصام، المکتبۃ التجاریۃ، مصر، ۱/۸۸

۱۳۸۔ ایضا

۱۳۹۔ الرسالہ (امام شافعی)، ص۴۷۲

۱۴۰۔ حصول المامول:ص۶۲

۱۴۱۔ التوضیح والتلویح:ص۵۳۳

۱۴۲۔ الزمر: ۳۹/۲۳

۱۴۳۔ تفسیر ابن کثیر، (مقدمہ) ص ۸

۱۴۴۔ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، فتاوی ابن تیمیہ، وزارۃ الشؤون الاسلامیہ، ط ۱۴۱۶ھ:۱۳/۳۶۳

۱۴۵۔ المؤمن: ۴۰/ ۲۸

۱۴۶۔ المؤمن: ۴۰/ ۷۷

۱۴۷۔ المائدۃ: ۵/۶

۱۴۸۔ المائدۃ: ۵/۶

۱۴۹۔ المجادلۃ: ۵۸/۳

۱۵۰۔ النساء:۴/۹۲

۱۵۱۔ الاسراء:۱۷/۹۳

۱۵۲۔ الجمعۃ: ۶۲/۹

۱۵۳۔ الاحزاب:۳۳/۳۳

۱۵۴۔ تقی عثمانی،محمد،علوم القرآن،مکتبہ دارالعلوم،کراچی،۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء:ص۳۳۲،۳۳۳
۱۵۵۔ البقرۃ:۲/۵۹
۱۵۶۔ ثناءاللہ امرتسری،تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن،کتب خانہ ثنائی امرتسر،طبع وسن ندارد:ص۲۰
۱۵۷۔ صحیح البخاری،(مکتبۃ دارالسلام):رقم الحدیث ۴۴۷۹
۱۵۸۔ البقرۃ:۲/۵۸
۱۵۹۔ المائدۃ:۵/۲۳
۱۶۰۔ المائدۃ:۵/۲۳
۱۶۱۔ درایت تفسیری:ص۲۷
۱۶۲۔ الفرقان:۲۵/۳۴
۱۶۳۔ تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن:ص۲۴۵،۲۴۶
۱۶۴۔ صحیح البخاری (مکتبۃ دارالسلام):رقم الحدیث ۴۷۶۰
۱۶۵۔ درایت تفسیری:ص۲۵
۱۶۶۔ الدخان:۴۴/۲۹
۱۶۷۔ تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن:ص۳۲۵،الممتحنۃ:۶۰/۴
۱۶۸۔ تفسیر ابن کثیر:۴/۱۷۹
۱۶۹۔ مبادی تدبر قرآن:ص۶۵
۱۷۰۔ احمد حسن،جامع الاصول،مطبع مجتبائی،لاہور،طبع اول،۱۹۸۶ء:ص۶۵۹
۱۷۱۔ مبادی تدبر قرآن:ص۶۱
۱۷۲۔ محمد ابراہیم میر سیالکوٹی،واضح البیان فی تفسیر ام القرآن،مرکزی جمعیت اہلحدیث،پاکستان ۱۹۹۸ء:ص۴۷
۱۷۳۔ النحل:۱۶/۴۴
۱۷۴۔ الرسالۃ (امام شافعی):ص۹۱
۱۷۵۔ مقدمہ فی اصول التفسیر:ص۲۹
۱۷۶۔ مسند احمد بن حنبل:۴/۱۳۱
۱۷۷۔ ابویعلیٰ،احمد بن علی تمیمی،مسند ابی یعلیٰ،دارالمامون للتراث،بیروت،الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۶ھ:۸/۲۲،رقم الحدیث ۴۵۲۸
۱۷۸۔ صحیح مسلم:۱/۱۱۱
۱۷۹۔ النحل:۱۶/۴۴

۱۸۰۔ یوسف:۱۲/۲

۱۸۱۔ درایت تفسیری:ص ۴۵، ۴۶

۱۸۲۔ البقرۃ:۲/۴۳

۱۸۳۔ درایت تفسیری:ص ۴۷، ۴۸

۱۸۴۔ مسند احمد بن حنبل :۱/ ۲۷۱

۱۸۵۔ یوسف:۱۲/۲

۱۸۶۔ سرسید احمد خان، تحریر فی اصول التفسیر (ملحق بتفسیر القرآن) دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، ۱۹۹۵ء:۶/ ۵

۱۸۷۔ الہیثمی، نور الدین علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الکتاب، بیروت، الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۶۷ء:۱/ ۱۵۹

۱۸۸۔ البقرۃ:۲/۴

۱۸۹۔ الاعراف:۷/ ۳۵

۱۹۰۔ الاحزاب:۳۳/۴۰

خلاصۂ بحث

درایت کی گذشتہ تمام تر بحث سے یہ بات پوری طرح واضح ہوچکی ہے کہ لغوی طور پر اس سے کلام کی مراد کا تعین ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے تو اس کا استعمال تفسیر اور حدیث دونوں میں ہوتا ہے۔ تاہم فنِ حدیث میں اس کا استعمال اصطلاحی طور پر روایت کے بالمقابل ہوا ہے۔ اور متقدمین کے ہاں اس کو روایت ہی میں شامل سمجھا جاتا ہے۔

۱) **درایت تفسیری:** کسی نص کی ظاہری مراد کو درایت تفسیری اور فکر وتعمق، غور وخوض سے جو نکتہ رسیاں اور مسائل اخذ کئے جاتے ہیں۔ وہ درایت اجتہادی کہلاتے ہیں۔ تفسیر میں درایت بمعنی تاویل ہے۔ تاویل بمعنی رجوع بھی ہوتا ہے اگر یہ 'أول' سے ہو۔ لیکن اگر یہ 'إیالة' سے ہوتو خاص انداز سے ترتیب دینے کا نام ہے۔ دراصل اصول تفسیر میں درایت کو تاویل کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے (یعنی قرآن کے کسی حصہ سے متعلقہ سب باتوں کو جمع کرکے ان کا حاصل بحث تاویل کہلاتا ہے) جبکہ اس کے بالمقابل روایت کو تفسیر کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

گویا درایت کی دو صورتیں ہیں: صحابہ کرامؓ نے جو ظاہری معنی مراد الٰہی کے بیان کئے۔ اسے متاخرین نے درایت تفسیری کہا ہے اور یہ قطعی ہے۔ صحابہ کرامؓ نے بعض تفسیروں میں ذاتی بصیرت اور فہم سے جو نکتے نکالے اور باریک مسائل کا استنباط کیا اسے درایت اجتہادی کہتے ہیں اور اس میں ان کے استنباط سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔

۲) **علم حدیث میں درایت:** حدیث میں درایت کا استعمال دو طرح سے ہوا ہے۔ لغوی اعتبار سے، اس کا معنی الفاظ حدیث کی ''مراد ومفہوم' ہے۔ جبکہ فن حدیث کی اصطلاح میں درایت کا معنی ''جانچ پڑتال'' کا بھی ہے۔ یعنی متنِ حدیث کو جانچنے کے لئے سند کو پرکھنا اور اُصول حدیث میں خبر واحد کی تحقیق کو بھی درایت کہتے ہیں۔

۳) **عدل وقضاء میں درایت** سے مراد قاضی کی وہ بصیرت ہے جو اس کے لئے معاملہ کی نوعیت اور حقیقت تک رسائی آسان کردیتی ہے اور یہ قرائن اور علامات کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی حیثیت فیصلہ کن نہیں کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے خلاف اپیل اور نظر ثانی کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ البتہ آخری فیصلہ کی قطعیت 'سدِ نزاع' کی حد تک مسلّم ہے اسی طرح تاریخ میں کسی اہم شخصیت کے سوانح اور حالات کو پرکھنے کیلئے اس کی عمومی زندگی کے کردار کو بنیاد بنانا اور اسکی زندگی کے عام رویوں کو دیکھنا اور پرکھنا درایت کہلاتا ہے۔

مثلاً کوئی واقعہ کسی نبی کے کردار سے متصادم ہے تو اسے رد کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تاریخ میں خاص کر ظاہری معقولیت کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اسی لئے اگر واقعہ کی خبر دینے والا راوی فنِ روایت کے اعتبار سے کمزور وضعیف ہی کیوں نہ ہو لیکن سیرت وتاریخ کے حوالے سے اس کی خبر میں معقولیت ہوتو اس کو قبول اور گوارا کرلیا جاتا ہے، جیسے احمد بن عبدالجبار عطاردی اور سیف بن عمر تمیمی کے بارہ میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ یہ حدیث میں ضعیف ہیں لیکن سیرت وتاریخ میں مقبول ہیں۔

گذشتہ تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ درایت اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ایک وسیع مفہوم رکھتا ہے اور اس لحاظ سے اس لفظ کا استعمال کسی بھی علم میں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کا اصطلاحی مفہوم صرف فن حدیث کے ساتھ خاص ہے۔ جس میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں اس لئے کہ اجتہاد ورائے کی بناء پر کسی حدیث کا انکار یا رد کرنا فقہائے محدثین کے نزدیک قابل

قبول نہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ تفسیر قرآن میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے لئے دو ذریعے تھے ایک یہ کہ قرآن مجید ان کی مادری زبان میں تھا اوران کے سامنے اترتا تھا وہ اس کے مضامین کو اس طرح سمجھتے تھے جس طرح ہم بات چیت کے وقت ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آسانی سے مطلع ہوجاتے ہیں کیونکہ وہ عربی کے تل تل سے واقف تھے اور اس کے محاورات کو خوب جانتے تھے اور قرآن فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ پایہ پر اترا تھا اور فصاحت و بلاغت میں یہ بات داخل ہے کہ معنی مراد کے ادا کرنے میں مخاطب کی حالت کا اندازہ کیا جائے ایسا نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس کے لئے معمہ بن جائے۔

دوسرا ذریعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے لئے رسول اللہ ﷺ تھے مگر اس ذریعہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم احتیاط بہت کرتے تھے یعنی تفسیر کرنے کے وقت رسول اللہ ﷺ کی طرف کم نسبت کرتے تھے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کرنا تو گویا یوں کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قطعی مراد یہی ہے اسی لئے صحابہ رضی اللہ عنہم احادیث میں غایت درجہ احتیاط برتتے تھے۔

خلاصہ یہ کہ صحابہؓ کے دونوں ذریعے نہایت کامل تھے۔ اس کے علاوہ تقویٰ اور پرہیزگاری زیادہ ہونے کی وجہ سے بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو شرح صدور بھی بخشا تھا اس کے بعد جوں جوں وقت گزرتا گیا توں توں دونوں ذریعوں میں کمزوری ہوتی گئی کیونکہ کچھ امتدادِ زمانہ سے اور کچھ غیر قوموں کے اختلاط سے لغت اور محاورات میں فرق پڑ گیا اور ادھر راویوں کے حالات اور صیغ ادا وغیرہ میں بحث کی ضرورت پڑی۔ لغت اور محاورات کی حفاظت کے لئے تو علوم عربیہ مدون ہوئے اور راویوں کے حالات اور صیغہ وادا وغیرہ کے لئے اسماء الرجال اور اصول حدیث کی کتابیں لکھی گئیں۔ مگر حدیث کے برعکس باقی علوم میں فہم واجتہاد کا دخل بہت زیادہ ہوا خاص کر علوم عربیہ میں گمراہ قوموں کے شمول کی وجہ سے اور بھی اختلاف بڑھ گیا کیونکہ بہت سے محاورات میں وہ اپنے مذہب کا پاس کرتے ہیں۔ محدثین نے تو بدعتی کی روایت لینے کے لئے کئی شرطیں رکھیں: مثلاً سچا ہو، امانت دار، ہو بدعت کی طرف داعی نہ ہو، اس کی روایت میں اس کی بدعت کی تائید نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ مگر اہلِ عربیت نے سب کچھ خلط ملط کر دیا خصوصاً علم معانی وبیان جن کی اَشد ضرورت تھی ان کے خادم اکثر متاخرین ہوئے اور گمراہ فرقوں نے ان میں خصوصیت کے ساتھ حصہ لیا، مثلاً مختصر معانی، مطول وغیرہ میں اکثر زمخشری اور عبدالقاہر جرجانی وغیرہ کی باتوں کا بہت پاس کیا جاتا ہے حالانکہ کوئی ان میں سے معتزلی ہے تو کوئی شیعہ۔

پس ان تمام اُمور کو مدنظر رکھتے ہوئے ''تفاسیر معتبرہ'' اہلِ سنت وغیرہ میں یہ اُصول ملحوظ رکھا گیا کہ تفسیر نبوی کے بعد مرتبہ تفسیر صحابہ کا ہے۔ یعنی جب ہم تفسیر، قرآن میں اور سنت میں نہ پائیں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کریں گے، کیونکہ وہ بہت جاننے والے تھے کیونکہ انہوں نے وہ قرائن اور احوال مشاہدہ کئے ہیں جو انہی کے ساتھ مختص تھے علاوہ اس کے وہ فہم پورا اور علم صحیح اور عمل نیک رکھتے تھے۔

اس قسم کے حوالہ جات بہت ہیں جن کا ذکر باب چہارم میں تفصیلی طور پر کیا جا چکا ہے۔ کیونکہ یہ موٹی اور عام فہم بات ہے کہ صحابی کی تفسیر میں ایک تو مرفوع ہونے کا قوی احتمال ہے۔ دوم علم عربی کے رو سے ان کا فہم قابل حجت ہے۔ مثلاً سیبویہ یا خلیل ایک محاورہ ذکر کرے یا لغت کا معنی لکھے اور بالمقابل اس کے کوئی صحابی ایک لغت بیان کرے یا کوئی

محاورہ بتلائے تو کس کی بات کو ترجیح ہوگی۔ ظاہر ہے کہ صحابی ہی کی بات کو ترجیح ہوگی کیونکہ وہ اہل زبان ہے اور صحابی کو امام لغت سے کم کہنے والا تو شائد ہی کوئی ہٹ دھرم ہو۔ پس صحابی کی تفسیر میں یہ دونوں باتیں کامل ہیں اور اس کے بالمقابل جو صرف قواعد عربیہ سے تفسیر کرتا ہے اس میں دو نقص ہیں ایک تو نفس قواعد میں کمزوری، دوم قاعدہ استعمال کرنے والے کی غلطی۔ اب بتلایئے ترجیح کس کو ہوگی صحابی کو یا قواعد عربیہ سے تفسیر کرنے والے کو؟

جو حدیث رسول ﷺ کو حجت مانتا ہے وہ تو بے اختیار بول اٹھے گا کہ تفسیر صحابی کو ترجیح ہے کیونکہ قواعد کا اصل اہل زبان کا فہم ہے اور حدیث رسول اللہ ﷺ مراد الٰہی ہی ہے جبکہ تفسیر صحابی میں پہلی بات تو قطعاً موجود ہے اور ثانی کا قوی احتمال ہے۔

خلاصہ یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا جب کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف نہ ہو تو متاخرین کا ان سے اختلاف کرنا غلط ہوگا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (معاذ اللہ) ایسے تو تھے نہیں کہ ان پر بھیڑ چال کا گمان ہو سکے یا ایک کی تقلید کر کے باقی بھی وہی بولی بولنے لگے ہوں بلکہ اس کی وجہیں دو ہی ہماری سمجھ میں آتی ہیں یا تو وہ تفسیر مرفوع ہو یا محاورات عرب اور لغت عرب کے رو سے صحیح ہو اگر ان دو باتوں میں سے ایک بھی نہ ہو تو پھر ہم نہیں جانتے کہ کون سی مقناطیسی طاقت ہے جس نے ان کو ایک مرکز پر لا کھڑا کر دیا۔

......☆......

ختم شد

مصادر ومراجع

- ابراہیم انیس ورفاقہ المعجم الوسیط طبع قاہرہ الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۷۲ء
- ابن السبکی، تاج الدین جمع الجوامع مع شرح محمد بن احمد المحلی وحاشیۃ البنانی داراحیاء الکتب العربیۃ
- ابن الصلاح، ابوعمرو عثمان بن عبد الرحمٰن شہرزوری مقدمہ ابن الصلاح فاروقی کتب خانہ ملتان الطبعۃ الرابعۃ ۱۳۵۰ھ
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام فتاوی ابن تیمیہ وزارۃ الشوؤن الاسلامیۃ ۱۴۱۶ھ
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام مقدمہ فی اصول التفسیر المکتبہ العلمیۃ لاہور سن ندارد
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی فتح الباری شرح صحیح البخاری دارنشر الکتب الاسلامیہ لاہور ۱۹۸۱ء
- ابن حجر عسقلانی، احمد شرح نخبۃ الفکر مکتبۃ الغزالی دمشق سن ندارد
- ابن حجر عسقلانی، احمد لسان المیزان داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۹۹۵ء
- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید الاحکام فی اصول الاحکام دارالکتب العلمیۃ بیروت
- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید الفصل فی الملل والاھواء والنحل المکتبۃ المؤسسۃ مصر
- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید المحلی الطبعۃ الثانیۃ طبعۃ النہضۃ مصر
- ابن خلدون، عبدالرحمٰن مقدمہ ابن خلدون المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر
- ابن عبدالبر، ابوعمر یوسف جامع بیان العلم وفضلہ دارالکتب العلمیۃ بیروت سن ندارد
- ابن قدامہ، عبداللہ بن احمد بن محمد حنبلی ھجر للطباعۃ والنشر القاہرۃ ۱۹۹۲ء
- ابن قیم الجوزیۃ اعلام الموقعین عن رب العالمین (تحقیق عبدالرحمٰن الوکیل) دارالکتب الحدیثۃ القاہرۃ ۱۹۶۹ء
- ابن قیم الجوزیۃ کتاب الروح مطبوعہ حیدرآباد دکن سن ندارد
- ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابی بکر مختصر الصواعق المرسلۃ المطبعۃ السلفیۃ مکۃ المکرّمۃ
- ابن قیم الجوزیۃ، محمد بن ابی بکر زادالمعاد فی ہدی خیر العباد مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۹۴ء
- ابن کثیر، ابوالفداء، اسماعیل دمشقی تفسیر ابن کثیر المکتبۃ المؤسسۃ الریان الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۱۶ھ
- ابن ماجہ، ابوعبداللہ بن یزید القزوینی سنن ابن ماجہ دارالفکر بیروت
- ابن منظور، افریقی لسان العرب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱۹۸۸ء
- ابن ہشام، ابومحمد عبیداللہ جمال الدین شرح قطر الندی وبل الصدی المکتبۃ العصریۃ بیروت
- ابن ہمام، کمال فتح القدیر مطبعۃ بولاق مصر ۱۳۱۵ھ
- ابوالبقاء کلیات ابی البقاء مطبعۃ الامیر قاہرہ ۱۲۸۱ء
- ابوبکر الشیبانی احمد بن عمرو بن الضحاک الاحاد والمثانی مکتبہ دارالرایہ الریاض

- ابوالکلام آزاد تذکرہ ارشد بک سیلرز میر پور، آزاد کشمیر سن ندارد
- ابوداؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی سنن ابوداود المکتبۃ الاثریہ، پاکستان الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۹۹ھ
- ابوسلامۃ، محمد منہج الفرقان مطبع شبرا ۱۹۳۸ء
- ابویعلیٰ، احمد بن علی تمیمی مسند ابی یعلیٰ دارالمامون للتراث بیروت الطبعۃ الاولیٰ ۱۴۰۶ھ
- احمد بن حنبل مسند احمد بن حنبل المکتب الاسلامی بیروت سن ندارد
- احمد حسن جامع الاصول مطبع مجتبائی لاہور طبع اول ۱۹۸۶ء
- اسحاق بھٹی، محمد بزم ارجمنداں مکتبہ قدوسیہ لاہور ۱۹۹۹ء
- اسحاق بھٹی، محمد میاں فضل حق اوران کی خدمات میاں فضل حق ویلفیئر ٹرسٹ لاہور ۱۹۹۷ء
- اسماعیل سلفی، محمد تحریک آزادی فکر مکتبہ نذیریہ چیچہ وطنی ۱۹۶۹ء
- اسماعیل سلفی، محمد حجیت حدیث اسلامک پبلشنگ ہاؤس لاہور ۱۹۸۱ء
- اشرف سندھو بلوکی، محمد نتائج التقلید دارالاشاعت اشرفیہ سندو بلوکی ضلع لاہور ۱۹۵۷ء
- اعظمی، حبیب الرحمٰن مقدمہ تفسیر معارف الحدیث (محمد منظور نعمانی) دارالاشاعت کراچی ۱۹۹۷ء
- اعظمی، ضیاء الرحمٰن دراسات فی الجرح والتعدیل المطبعۃ السلفیۃ بنارس/ الہند الطبعۃ الاولی ۱۹۸۳ء
- اعظمی، محمد مصطفیٰ دراسات فی الحدیث النبوی وتاریخ تدوینہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۸۵ء
- البانی، محمد ناصرالدین سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ مکتبۃ المعارف الریاض
- البانی، محمد ناصرالدین سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ طبع دمشق الطبعۃ الاولی ۱۳۹۹ھ
- آلوسی البغدادی، سید محمود روح المعانی مکتبہ امدادیہ ملتان
- آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد الاحکام فی اصول الاحکام دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۸۳ء
- امرتسری، ابوالوفاء ثناء اللہ اجتہاد وتقلید اہلحدیث اکادمی لاہور ۱۹۶۸ء
- امرتسری، ابوالوفاء ثناء اللہ تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن کتب خانہ ثنائیہ امرتسر طبع وسن ندارد
- امین احسن اصلاحی تفسیر تدبر قرآن چٹان پریس لاہور الطبعۃ الاولی ۱۳۸۷ھ
- امین احسن اصلاحی مبادی تدبر قرآن فاران فاؤنڈیشن لاہور ۱۹۹۱ء
- انور شاہ کشمیری العرف الشذی علی جامع ترمذی فاروقی کتب خانہ ملتان سن ندارد
- بخاری، محمد بن اسماعیل صحیح البخاری مکتبہ دارالسلام ریاض ۱۹۹۷ء
- بغوی، حسین بن مسعود معالم التنزیل دارالمعرفۃ بیروت المطبعۃ الاولی ۱۴۰۶ھ
- بھوجیانی، عطاء اللہ حنیف محمد مختصر حالات حافظ عبداللہ روپڑی (ملحق بہ اہلحدیث کے امتیازی مسائل) مکتبہ دارالحدیث راجووال

- بیہقی،احمد بن حسین بن علی السنن الکبری دارصادر بیروت الطبعۃ الاولی ۱۳۵۶ھ
- ترمذی،ابوعیسی محمد بن عیسی جامع الترمذی دارالسلام ریاض الطبعۃ الاولی ۱۴۱۷ھ
- تفتازانی،سعدالدین مختصرالمعانی مطبع علیمی لاہور ۱۹۵۳ء
- تفتازانی،سعدالدین کتاب المطول مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۴۴ھ
- تفتازانی،سعدالدین شرح العقائدالنسفیۃ کتب خانہ مجیدیہ ملتان سن ندارد
- تقی امینی،محمد حدیث کا درایتی معیار قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۹۸۶ء
- تقی امینی،محمد اجتہاد قدیمی کتب خانہ کراچی سن ندارد
- تقی عثمانی،محمد علوم القرآن مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء
- تھانوی،ظفراحمدعثمانی قواعد فی علوم الحدیث مکتبۃ المطبوعات الاسلامیہ حلب / مصر ۱۹۸۴ء
- ثعالبی، محمد بن حسن الحجوی الفکرالسامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی المکتبۃ العلمیہ مدینہ منورہ ۱۹۷۷ء
- جرجانی،سیدشریف علی الرسالۃ فی فن الحدیث(ملحق بترمذی) قدیمی کتب خانہ کراچی
- جمال الدین قاسمی،محمد قواعدالتحدیث (تحقیق محمد بہجۃ البیطار) دارالنفائس بیروت الطبعۃ الاولی ۱۴۰۷ھ/ ۱۹۸۷ء
- جوینی، ابوالمعالی،عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف کتاب الاجتہاد من کتاب التخلیص (تحقیق عبدالحمید) دارالقلم دمشق ۱۹۸۷ء
- حاجی خلیفہ کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون داراحیاءالتراث العربی بیروت
- حاکم،ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ معرفۃ علوم الحدیث داراحیاءالعلوم بیروت الطبعۃ الاولی ۱۴۰۶ھ
- حاکم نیسابوری،ابوعبداللہ المستدرک علی الصحیحین مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب سن ندارد
- حسین ذہبی،محمد التفسیروالمفسرون دارالکتب الحدیثۃ مصر ۱۹۷۶ء
- حنیف ندوی،محمد مسئلہ اجتہاد ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۶۱ء
- حنیف یزدانی،محمد تحریک پاکستان اورعلماءاہلحدیث مکتبہ نذیریہ لاہور ۱۹۷۸ء
- خازن،علی بن محمد بن ابراہیم تفسیرخازن مطبعۃ مصطفیٰ محمد مصر
- خالدعلوی حفاظت حدیث المکتبۃ العلمیۃ لاہور ۱۹۷۱ء
- خضری،محمد تاریخ التشریع الاسلامی دارالمعرفۃ مصر ۱۹۷۰ء
- خطابی،حمد بن محمد المکتبہ العلمیۃ بیروت ۱۹۸۱ء
- خطیب البغدادی الجامع لاخلاق الراوی وآداب السامع مکتبۃ المعارف الریاض ۱۹۸۳ء
- دارقطنی، علی بن عمر سنن دارقطنی دارالمحاسن قاہرہ

- دارمی، عبداللہ بن عبدالرحمٰن سنن دارمی شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ ۱۹۶۶ء
- دیلمی، تیسرویہ بن شہردار کتاب فردوس الاخبار دارالریان قاہرہ الطبعۃ الاولی ۱۴۰۸ھ
- ذہبی، ابوعبداللہ شمس الدین تذکرۃ الحفاظ داراحیاء التراث العربی بیروت سن ندارد
- رازی، فخرالدین التفسیر الکبیر مطبع دارالکتب العلمیۃ طہران الطبعۃ الثانیۃ
- راغب اصفہانی حسین بن محمد بن مفضل المفردات فی غریب القرآن نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب کراچی سن ندارد
- ربیع بن حبیب مسند الربیع بن حبیب تصویر المکتبۃ الثقافۃ سن ندارد
- رفیق چوہدری، محمد سنت سے ایک انٹرویو مکتبہ قرآنیات لاہور ۱۹۹۴ء
- روپڑی، عبدالقادر حافظ عبداللہ محدث روپڑی ادارہ احیاء السنۃ النبویۃ سرگودھا ۱۹۷۷ء
- روپڑی، عبدالقادر مظالم ثنائی برکلام الٰہی آفتاب برقی پریس امرتسر سن ندارد
- روپڑی، مسعود احمد مشاہیر الاسلام مکتبہ البلاغ لاہور ۱۹۴۴ء
- زبیدی، محمد مرتضیٰ تاج العروس دارالفکر بیروت ۱۹۹۴ء
- زرقانی، محمد عبدالعظیم مناہل العرفان فی علوم القرآن مطبعۃ عیسی البابی الحلبی وشرکاۃ سن ندارد
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبداللہ البرہان فی علوم القرآن دارالمعرفۃ بیروت الطبعۃ الاولی ۱۴۱۰ھ
- زمخشری، ابوالقاسم جاراللہ محمود بن عمر الکشاف مکتبہ انتشارات آفتاب تہران
- سباعی، مصطفیٰ حسنی السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی المکتب الاسلامی بیروت
- سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سہیل المحرر فی اصول الفقہ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۹۶ء
- سرسید احمد خان الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیۃ مطبع مصطفائی لاہور سن ندارد
- سرسید احمد خان تحریر فی اصول التفسیر (ملحق بتفسیر القرآن) دوست ایسوسی ایٹس لاہور ۱۹۹۵ء
- سعید بن منصور بن شعبۃ الخراسانی المکی سنن سعید بن منصور دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۸۵ء
- سوہدروی، عبدالمجید سوانح حیات مولانا ثناء اللہ امرتسری مکتبہ قدوسیہ لاہور ۱۹۸۹ء
- سہارنپوری، مولانا احمد علی حاشیہ صحیح بخاری نور محمد کارخانہ تجارت کتب دہلی ۱۹۳۸ء
- سید دہلوی، احمد حسن تنقیح الرواۃ فی تخریج احادیث مشکوۃ المجلس العلمی السّلفی لاہور ۱۹۸۳ء
- سیوطی، جلال الدین بن ابی بکر التحبیر فی علم التفسیر (تحقیق زہیر علی عثمان نور) ادارۃ الشؤون الاسلامیۃ قطر الطبعۃ الاولی ۱۹۹۵ء
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر الاتقان فی علوم القرآن سہیل اکیڈمی لاہور الطبعۃ الثالثۃ ۱۹۸۷ء
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی قدیمی کتب خانہ

کراچی طبعۃ جدیدۃ

- شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد الاعتصام المکتبۃ التجاریۃ مصر
- شاطبی، ابواسحاق ابراہیم بن موسی بن محمد الموافقات مکتبہ محمد علی صبیح الازہر
- شافعی، محمد بن ادریس الرسالۃ المکتبۃ العلمیۃ بیروت سن ندارد
- شافعی، محمد بن ادریس کتاب الام دارالباز للنشر والتوزیع مکۃ مکرمۃ سن ندار
- شاہ گھڑیالوی، سید محمد شریف داڑھی ومونچھ مکتبہ سعیدیہ فیض آباد ضلع ملتان ۱۹۶۰ء
- شاہ ولی اللہ دہلوی حجۃ اللہ البالغۃ نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب کراچی
- شاہ ولی اللہ دہلوی الفوز الکبیر فی اصول التفسیر قدیمی کتب خانہ کراچی سن ندارد
- شاہ ولی اللہ دہلوی عقد الجید مطبع مجتبائی دہلی الطبعۃ الاولی ۱۳۰۹ھ
- شبلی نعمانی سیرۃ النبی مطبع معارف طبع چہارم
- شبلی نعمانی سیرۃ النعمانؒ مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی سن ندارد
- شقرہ، محمد ابراہیم الرای السدید فی الاجتہاد والتقلید الطبعۃ الاولی ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء
- شوکانی، محمد بن علی نیل الاوطار دارالجیل بیروت ۱۹۷۳ء
- شوکانی، محمد بن علی ارشاد الفحول مکتبہ محمد علی صبیح مصر
- شوکانی، محمد بن علی القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۱۳۴۷ھ
- شوکانی، محمد بن علی فتح القدیر دارالمعرفۃ بیروت الطبعۃ الاولی ۱۴۱۵ھ
- شیرازی، ابراہیم بن علی اللمع فی اصول الفقہ دار ابن کثیر دمشق ۱۹۹۵ء
- صابونی، محمد علی التبیان فی علوم القرآن مکتبۃ الغزالی دمشق الطبعۃ الثانیۃ ۱۹۸۱ء
- صبحی صالح علوم الحدیث ومصطلحہ دارالعلم بیروت ۱۹۸۴ء
- صدیق بن عبدالعزیز، محدث روپڑی اور ان کے خاندان کے مختصر حالات (ملحق بہ فتاوی اہلحدیث) ادارہ احیاء السنۃ النبویۃ سرگودھا ۱۹۷۳ء
- صفی الرحمٰن مبارکپوری الرحیق المختوم مکتبہ السّلفیہ لاہور ۱۹۷۷ء
- صنعانی، محمد بن اسماعیل سبل السلام شرح بلوغ المرام جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی کویت الطبعۃ الاولی ۱۴۱۸ھ
- طاش کبری زادہ احمد بن مصطفیٰ مفتاح السعادہ ومصباح السیادہ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۸۵ء
- طبری، ابن جریر، ابوجعفر محمد تفسیر طبری دارالفکر بیروت ۱۴۰۵ھ
- عبدالجبار عمرپوری عظمت حدیث (تالیف عبدالغفار حسن) دارالعلم اسلام آباد ۱۹۸۹ء
- عبدالحمید بن محمد لطائف الاشارات (شرح) الطبعۃ الاخیرۃ ۱۹۵م مطبع مصطفیٰ البابی الحلبی مصر

- عبدالحی لکھنوی الرفع والتکمیل مکتب المطبوعات الاسلامیۃ الطبعۃ الثالثۃ ۱۴۰۷ھ
- عبدالرحمٰن کیلانی مترادفات القرآن مکتبہ السلام ۱۹۹۹ء
- عبدالرحمٰن مبارکپوری تحفۃ الاحوذی فاروقی کتب خانہ ملتان سن ندارد
- عبدالرزاق ملیح آبادی دیباچہ اصول التفسیر (ابن تیمیہ) المکتبۃ السّلفیہ لاہور ۱۹۷۰ء
- عبدالروٴف قادری داناپوری اصح السیر نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱۹۳۲ء
- عبدالسلام بستوی فضائل الحدیث طبع دہلی سن ندارد
- عبدالعزیز رحیم آبادی حسن البیان اہلحدیث اکادمی لاہور ۳۸۵ھ
- عبدالغنی عبدالخالق حجیت السنۃ دارالقرآن الکریم بیروت الطبعۃ الاولی ۱۴۰۷ھ
- عبدالفتاح ابوغدۃ لمحات من تاریخ السنۃ وعلوم الحدیث المکتبۃ العلمیۃ لاہور ۱۹۸۴ء
- عبدالکریم زیدان الوجیز فی اصول الفقہ فاران اکیڈمی، لاہور الطبعۃ السادسۃ
- عبدالوہاب عبداللطیف خطبۃ المحقق علی تدریب الراوی دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۷۹ء
- عبدالسلام السلیمانی، الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی وزارۃ الاوقاف والشوون الاسلامیہ ۱۴۱۷ھ
- عبدالرحمٰن القزوینی تلخیص المفتاح مطبع کتب خانہ رحیمیہ دیوبند/سہارن پور
- عبیداللہ بن مسعود التوضیح والتلویح مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱۹۷۶ء
- عجاج الخطیب، محمد اصول الحدیث علومہ ومصطلحہ دارالفکر بیروت ۱۹۸۹ء
- عظیم آبادی، شمس الحق عون المعبود (شرح ابوداود) نشر السنۃ ملتان ۱۳۹۹ھ
- علی بن علی بن محمد بن ابی العزالحنفی شرح عقیدہ طحاویہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۳۹۹ھ
- علی بن واحدی، ابوالحسن اسباب نزول القرآن دارالقبلۃ للثقافۃ الاسلامیۃ المکۃ المکرّمۃ الطبعۃ الثانیۃ ۱۴۰۴ھ
- علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی دارالمعارف مصر ۱۹۷۱ء
- غازی عزیر ضعیف احادیث کی معرفت اوران کی شرعی حیثیت فاروقی کتب خانہ لاہور سن ندارد
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد المستصفیٰ من علم الاصول دارالعلوم الحدیثۃ بیروت
- فاروق النبہان، محمد المدخل للتشریع الاسلامی دارالقلم الکویت الطبعۃ الاولی ۱۳۷۷ھ
- قرطبی، محمد بن احمد الانصاری تفسیر القرطبی الجامع لاحکام القرآن مکتبہ الغزالی دمشق سن ندارد
- کھنڈیلوی، عبدالجبار خاتمہ اختلاف المکتبۃ السلفیۃ لاہور ۱۹۷۸ء
- گیلانی مناظراحسن تدوین فقہ مکتبہ رشیدیہ لاہور
- لقمان سلفی، محمد اہتمام المحدثین دارالداعی للنشر والتوزیع الریاض
- مالک بن انس الموطأ جمعیۃ احیاء التراث الاسلامی الکویت ۱۹۹۸ء

- متقی، علاؤالدین علی کنز العمال مؤسسۃ الرسالۃ بیروت ۱۹۷۹ء
- مجیب اللہ گونڈوی بیان الفوائد فی حل شرح العقائد ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹۹۲ء
- محبّ اللہ بن عبدالشکور مسلم الثبوت مطبع انصاری دہلی ۱۸۹۹ء
- روپڑی، عبداللہ ارسال الیدین بعد الرکوع مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۹۳ء
- روپڑی، عبداللہ اطفاء الشمعۃ فی ظہر الجمعۃ آفتاب برقی پریس امرتسر ۱۹۴۱ء
- روپڑی، عبداللہ الکتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب ادارہ محمدیہ نشتر روڈ لاہور ۱۹۷۶ء
- روپڑی، عبداللہ امامت مشرک مکتبہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۵ء
- روپڑی، عبداللہ انسانی زندگی کا مقصد ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث لاہور ۱۹۵۹ء
- روپڑی، عبداللہ اہل سنت کی تعریف مرکنٹائل پرنٹنگ پریس فتح پور دہلی سن ندارد
- روپڑی، عبداللہ اہلحدیث کی تعریف مکتبہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۳ء
- روپڑی، عبداللہ بیمہ زندگی ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث لاہور ۱۹۵۵ء
- روپڑی، عبداللہ تحقیق التراویح فی جواب تنویر المصابیح محدث اکیڈمی لاہور ۱۹۴۲ء
- روپڑی، عبداللہ تعلیم الصلوۃ مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۹۵ء
- روپڑی، عبداللہ تقلید اور علمائے دیوبند محدث اکیڈمی لاہور ۱۹۸۹ء
- روپڑی، عبداللہ حج مسنون مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور سن ندارد
- روپڑی، عبداللہ حکومت اور علماء ربانی مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۷۴ء
- روپڑی، عبداللہ درایت تفسیر مطبع سٹیم پریس امرتسر سن ندارد
- روپڑی، عبداللہ دعا بحرمت انبیاء ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۳ء
- روپڑی، عبداللہ رد بدعات مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۷۵ء
- روپڑی، عبداللہ رسالہ وسیلہ بزرگان مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور سن ندارد
- روپڑی، عبداللہ رفع الیدین اور آمین مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۶۰ء
- روپڑی، عبداللہ ریڈیو و رؤیت ہلال مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۶۱ء
- روپڑی، عبداللہ سماع موتی واستمداد ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۶ء
- روپڑی، عبداللہ ضمیمہ اہلحدیث کی تعریف مکتبہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۳ء
- روپڑی، عبداللہ طلاق ثلاثہ ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۳ء
- روپڑی، عبداللہ طیور ابراہیمی ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ سن ندارد
- روپڑی، عبداللہ فتاوی اہلحدیث ادارہ احیاء السنۃ النبویۃ سرگودھا ۱۹۷۳ء

- روپڑی،عبداللہ کلمہ توحید ادارہ تنظیم اہلحدیث روپڑ ضلع انبالہ ۱۹۳۵ء
- روپڑی،عبداللہ لاؤڈ سپیکر اور نماز ادارہ دینیات جامع قدس اہلحدیث لاہور ۱۳۷۵ء
- روپڑی،عبداللہ مرزائیت اور اسلام ادارہ دینیات جامع مسجد قدس لاہور ۱۹۵۴ء
- روپڑی،عبداللہ مسئلہ تکبیرات العیدین مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۶۱ء
- روپڑی،عبداللہ مسئلہ زیارت قبر نبوی محدث اکیڈمی لاہور سن ندارد
- روپڑی،عبداللہ مسئلہ شرکیہ دم جھاڑا مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۳۵ء
- روپڑی،عبداللہ مسئلہ عرس اور گیارہویں مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور سن ندارد
- روپڑی،عبداللہ نور محمدی کی پیدائش محدث اکیڈمی لاہور ۱۹۸۸ء
- روپڑی،عبداللہ وراثت اسلامیہ مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور سن ندارد
- روپڑی،عبداللہ مودودیت اور احادیث نبویہ ادارہ دینیات جامع قدس لاہور ۱۹۵۷ء
- روپڑی،عبداللہ مودودیت اور اسلامی داڑھی ادارہ دینیات جامع مسجد قدس لاہور ۱۹۵۴ء
- روپڑی،عبداللہ اہلحدیث کے امتیازی مسائل مکتبہ دارالحدیث راجووال/ ساہیوال ۱۹۷۲ء
- روپڑی،عبداللہ درایت تفسیری مطبع اسٹیم پریس امرتسر سن ندارد
- روپڑی،عبداللہ ارسال الیدین بعد الرکوع مکتبہ تنظیم اہلحدیث لاہور ۱۹۶۳ء
- محمد التیجانی، عبداللطیف مقدمہ کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ دارالکتب الحدیثۃ القاہرۃ الطبعۃ الثانیۃ
- محمد جوناگڑھی طریق محمدی مکتبہ محمدیہ کراچی سن ندارد
- محمد علی السایس نشاۃ الفقہ الاجتہادی واطوارہ مجمع البحوث الاسلامیہ ازہر المؤتمر الرابع
- محمد مظہر بقا اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد ۱۹۷۶ء
- مراغی،عبداللہ مصطفیٰ الفتح المبین فی طبقات الاصولیین نشر امین رجح وشریکاہ، بیروت، الطبعۃ الثانیہ ۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۸ء
- مروزی،محمد نصر کتاب السنۃ دارالثقافت الاسلامیۃ ریاض سن ندارد
- مسلم بن حجاج نیشاپوری، ابوحسین صحیح مسلم دارالسلام ریاض الطبعۃ الاولی ۱۴۱۷ھ
- محمد شفیع تفسیر معارف القرآن ادارہ المعارف کراچی ۱۹۹۸ء
- محمد شفیع تفسیر معارف القرآن ادارہ المعارف کراچی ۱۹۹۸ء
- ملا علی قاری مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح دارالفکر بیروت ۱۹۹۲ء
- مناع القطان مباحث فی علوم القرآن دار نشر الکتب الاسلامیہ لاہور الطبعۃ الثانیۃ والعشرون ۱۹۸۷ء
- منیب الرحمٰن اصول فقہ اسلامی مکتبہ فریدی کراچی

- مودودی، سید ابوالاعلی تفہیمات اسلامک پبلشنگ لاہور
- میر سیالکوٹی، محمد ابراہیم واضح البیان فی تفسیر ام القرآن مرکزی جمعیت اہلحدیث، پاکستان ۱۹۹۸ء
- نادیہ شریف العمری الاجتہاد فی الاسلام مؤسسة الرسالة بیروت ۱۹۸۱ء
- نواب صدیق بن حسن خان قنوجی بخاری ابجد العلوم دار الکتب العلمیة بیروت ۱۹۹۹ء
- نواب صدیق حسن خان قنوجی فتح البیان ادارہ احیاء التراث الاسلامی قطر ۱۴۱۰ھ
- نواب صدیق حسن خان قنوجی ترجمان القرآن مطبعة احمدی لاہور
- نواب صدیق حسن خان قنوجی حصول المامول المکتبة التجاریة مصر
- نووی، محی الدین یحییٰ بن شرف مقدمہ الامام النووی علی صحیح مسلم دار المعرفة بیروت الطبعة الثانیة ۱۴۱۵ھ
- نور الدین عتر منہج النقد فی علوم الحدیث دار الفکر دمشق ۱۹۹۲ء
- وہبہ الزحیلی الوسیط فی اصول الفقہ السلامی الطبعہ الثانیہ
- ہیثمی، نور الدین علی بن ابی بکر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد دار الکتاب بیروت الطبعة الثانیة ۱۹۶۷ء

رسائل وجرائد

- پندرہ روزہ صحیفہ اہل حدیث کراچی ١٣٧١ھ (حدیث نمبر)
- پندرہ روزہ تنظیم اہلحدیث یکم فروری ١٩٣٤ء جلد ٢ شمارہ ٢٣
- ترجمان القرآن لاہور دسمبر ١٩٥٨ء
- رسالہ تدبر لاہور فروری ١٩٨٥ء عدد نمبر ١٢
- رسالہ تدبر لاہور نومبر ١٩٩١ء عدد نمبر ٣٧
- ماہنامہ محدث لاہور جنوری ٢٠٠٠ء جلد ٢٣ عدد
- ماہنامہ محدث لاہور مارچ/اپریل ١٩٨٨ء جلد ١٨ عدد ٧/٨
- ماہنامہ محدث لاہور اکتوبر ١٩٨٧ء جلد ١٨ عدد ٢
- ماہنامہ محدث لاہور اگست ١٩٩٣ء جلد ٢٣ عدد ٤
- ماہنامہ محدث لاہور مئی/جون ١٩٨٢ء جلد ١٢ عدد ٧/٨
- ہفت روزہ الاعتصام ٢٨ اگست ١٩٦٤ء جلد ١٦ شمارہ ٤
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٤ مارچ ١٩٦٠ء جلد ١٢ شمارہ ١٢
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٧ جولائی ١٩٥٩ء جلد ١٢ شمارہ ١
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٣٠ جون ١٩٦١ء جلد ١٣ شمارہ ٤٧
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢١/٢٨ اگست ١٩٦٤ء جلد ١٧ شمارہ ٥/٦
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢١ جولائی ١٩٦١ء جلد ١٤ شمارہ ٢
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ١٤ اگست ١٩٦٤ء جلد ١٧ شمارہ ٦
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٦ مئی ١٩٨٣ء
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ١٨ ستمبر ١٩٦٤ء لاہور جلد ١٧ شمارہ ٩
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢١ جولائی ١٩٥٩ء جلد ١٢ شمارہ ٢
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢١ دسمبر ١٩٦٢ء جلد ١٥ شمارہ ٢٢
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢٣ دسمبر ١٩٦٠ء جلد ١٣ شمارہ ٢٠
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢٣ ستمبر ١٩٦٠ء جلد ١٣ شمارہ ٦٧
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ١٦ ستمبر ١٩٦٠ء جلد ١٣ شمارہ ٦
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ٢٦ جنوری ١٩٦٢ء جلد ١٤ شمارہ ٢٧

- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث یکم مارچ/۲۲ فروری ۱۹۶۳ء جلد ۱۵ شمارہ ۳۱/۳۲
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۹ ذیقعدہ ۱۴۱۱ھ
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۳۰ دسمبر ۱۹۶۰ء جلد ۱۳ شمارہ ۲۱
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱۱ مئی ۱۹۶۲ء جلد ۱۴ شمارہ ۴۳
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۴ ستمبر ۱۹۶۴ء لاہور جلد ۱۷ شمارہ ۷
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۵ اپریل ۱۹۶۳ء جلد ۱۵ شمارہ ۳۷
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ جلد ۲ شمارہ ۱۴
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۲۵ جنوری ۱۹۶۳ء جلد ۱۵ شمارہ ۲۷
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱۱ جنوری ۱۹۶۳ء جلد ۱۵ شمارہ ۲۵
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱۴ جولائی ۱۹۶۱ء جلد ۱۴ شمارہ ۱
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۲۸ ستمبر ۱۹۶۲ء جلد ۱۵ شمارہ ۱۰
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث یکم جون ۱۹۳۳ جلد ۲ شمارہ ۷
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث یکم مارچ ۱۹۳۴ء جلد ۳ شمارہ ۱
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱۹ فروری ۱۹۶۰ء جلد ۱۲ شمارہ ۲۷
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۲۵ ستمبر ۱۹۶۴ء جلد ۱۷ شمارہ ۱۰
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۸ فروری ۱۹۳۵ء جلد ۴ شمارہ ۱
- ہفت روزہ تنظیم اہلحدیث ۱/۸ جولائی ۱۹۶۰ء، جلد ۱۲ شمارہ ۴۴/۴۵